GERHARD OBERHAMMER

TERMINOLOGIE DER FRÜHEN PHILOSOPHISCHEN SCHOLASTIK IN INDIEN

BAND 1

A – I

VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
DENKSCHRIFTEN, 223. BAND

Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens

Nr. 9

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
DENKSCHRIFTEN, 223. BAND

Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien

Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie

GERHARD OBERHAMMER

unter Mitarbeit von

ERNST PRETS und JOACHIM PRANDSTETTER

Band 1: A–I

VERLAG DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1991

Vorgelegt von w. M. Gerhard Oberhammer in der Sitzung am 7. November 1990

Gedruckt mit Unterstützung durch den Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-7001-1913-5

Copyright © 1991 by
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Wien

Druck und Bindung: F. Seitenberg Ges. m. b. H., 1050 Wien

Inhalt

Vorwort 7

Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen 13

Hinweise für den Benützer 20

Wörterbuchartikel 21

Systematischer Index der Lemmata 127

Schlüssel zu den Übersetzungen der Lemmata 135

Historische Zuordnung von Werken und Autoren 143

Vorwort

Das hier vorgelegte Nachschlagewerk ist ein erster Versuch, die formalen Begriffe, die in der Frühzeit philosophischer Bemühung in Indien geschaffen wurden, soweit es das Material und der gegenwärtige Forschungsstand zulassen, zugänglich zu machen und ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis hin zur Zeit Dignāgas (ca. 480 - 540 n.Chr.) zu erschließen. In diesem Sinne handelt es grundsätzlich nur von Begriffen und ihrer Geschichte, nicht aber von den diese Begriffe bezeichnenden Wörtern; und auch dies nur soweit, als diese Begriffe durch Definitionen ausgewiesen oder wenigstens durch ihre Einordnung in ein bestimmtes System in ihrem technischen Gebrauch erkennbar sind. Es versteht sich daher weder als ein Wörterbuch der philosophischen Fachsprache Indiens, in welchem die verschiedenen Bedeutungen der in dieser verwendeten Wörter systematisch aufgezählt und erläutert werden, noch handelt es sich um ein historisches Wörterbuch der indischen Philosophie im allgemeinen.

Begriffe, die zum spekulativen Inhalt eines bestimmten philosophischen Systems gehören, wurden grundsätzlich ausgeschlossen und nur jene Termini aufgenommen, die durch die systematische Reflexion des rationalen, philosophischen Denkens als solchem geschaffen wurden, in erster Linie daher die Begriffe der Logik, der Erkenntnismittellehre und der Dialektik. Dann wurden aber auch Termini der Exegese autoritativer Texte und der Methodik wissenschaftlicher Darstellung aufgenommen. Begriffe der einheimischen Grammatik, der Mīmāṃsā und der allgemeinen ritualistischen und grammatischen, hermeneutischen Regeln (*paribhāṣā*) sind jedoch nur soweit berücksichtigt, als ihnen eine bestimmte Relevanz für die philosophische Terminologie und die Entwicklung dieser Terminologie zukommt.

Die in das Wörterbuch aufgenommenen Begriffe sind im Grunde allen Schulen gemeinsam, sobald diese beginnen, ihre Systeme in der polemisch-dialektischen Auseinandersetzung zu entfalten und sie daher gezwungen sind, das für ihre Weltanschauung spezifische Denken methodisch zu reflektieren. So zeichnet sich in ihnen, die Auswahl der Lemmata gleichsam rechtfertigend, eine allgemeine Form des indischen philosophischen Denkens ab, die mit gutem Recht eine Art Scholastik genannt werden kann, wie sie beispielsweise auch die abendländische Philosophie des europäischen Mittelalters charakterisiert hat, und die auf lange Zeit dem indischen Denken seine spezifische Form gegeben hat; jedenfalls bis zum Aufkommen der Regionalsprachen als Medium philosophischen Denkens. Wenn in diesem Zusammenhang von einer "Scholastik" die Rede ist, so meint dieser Terminus daher nicht einen bestimmten Typus der Philosophie mit seinem spezifischen Inhalt, wie im Falle der erwähnten christlichen Scholastik[1], sondern die Art und Weise wie in einer bestimmten Zeit philosophiert und argumentiert wurde, also die typische Form rationaler Erörterung und Darlegung des Stoffes, durch die letztlich alle Systeme jener Zeit konkret literarische Gestalt gewonnen haben. In diesem Sinne impliziert der hier verwendete Begriff der Scholastik auch keine abwertende Bedeutung, wie sie in der neuzeitlichen Beurteilung der scholastischen Philosophie des abendländischen Mittelalters oft begegnet.[2] Er unterscheidet sich daher auch von jenem Begriff der Scholastik, den E. FRAUWALLNER in seiner Geschichte der indischen Philosophie zur Charakterisierung des klassischen Vaiśeṣika-Systems verwendet.[3]

In der Ausarbeitung der Artikel wurde angestrebt, die überlieferten Texte so vollständig wie

möglich zu berücksichtigen. Dennoch mußten aus pragmatischen Gründen gewisse Einschränkungen in Kauf genommen werden. So wurden grundsätzlich nur die in Sanskrit erhaltenen Texte berücksichtigt und jene, die beispielsweise nur in tibetischer Übersetzung erhalten sind, nur soweit, als sie für die Begriffsgeschichte relevant schienen und in der Sekundärliteratur in Übersetzung zugänglich sind. Dies war auch deshalb geboten, weil die sprachliche Form der ursprünglichen Sanskrittermini nicht immer eindeutig rekonstruiert werden kann. In solchen Fällen wurde der betreffende Text in der ursprünglichen Übersetzung zitiert und diese nicht ihrerseits ins Deutsche übertragen.[4]

Die zeitliche Begrenzung von den Anfängen bis zur Zeit Dignāgas wurde gewählt, um für eine klar abgegrenzte Periode den Versuch zu unternehmen, ein historisches Begriffswörterbuch zur scholastischen Terminologie des philosophischen Denkens in Indien zu verfassen, das dann in einem weiteren Schritt des geplanten Projektes auf die Zeit bis Gaṅgeśa (14. Jh. n. Chr.) weitergeführt werden soll. Als Terminus *ad quem* bot sich Dignāga schon deshalb an, weil sich durch die dignāgeische Erkenntnismittellehre, im besonderen seine Logik und deren Rezeption durch die anderen, auch die brahmanischen Schulen, das Problemverständnis der Logik und Erkenntnistheorie so sehr gewandelt hat, daß sich die Dignāga vorausgehende Zeit typologisch weitgehend von der Zeit nach ihm unterscheidet und sich so auch eine sachliche Rechtfertigung der pragmatisch geforderten Begrenzung der zu behandelnden Probleme ergab. Aus diesem Grunde wurde jedoch nicht die Datierung Dignāgas als entscheidendes Kriterium der Berücksichtigung des Textmaterials gewählt, sondern der Umstand, wie weit der jeweilige Text diesem neuen Problemverständnis verpflichtet ist, d.h. konkret, wie weit er sich bereits mit der dignāgeischen Logik auseinandersetzt oder nicht. In diesem Sinne wurde zum Beispiel die sicher nach Dignāga anzusetzende Yuktidīpikā (um 600 n.Chr.), wo es erforderlich schien, sehr wohl berücksichtigt. Im Falle der Tantrayuktis wurde sogar das ganze zur Verfügung stehende Material, also etwa auch die späteren Kommentatoren zu Caraka und Suśruta (bis ca. 1200 n.Chr.) berücksichtigt. Denn diese sind trotz ihres späten Charakters im Verständnis der Tantrayuktis kaum von Vorstellungen der Zeit nach Dignāga geprägt und scheinen auch nicht eine wesentliche Weiterentwicklung der Auffassung dieser Termini zu bezeugen. Andererseits sind die Tantrayuktis selbst ohne die Tradition dieser Kommentare kaum interpretierbar, sie gehören aber zum unveräußerlichen Begriffsbestand der vordignāgeischen Periode der philosophischen Scholastik in Indien, zumal mit ihrer Hilfe oftmals, vor allem zu Anfang dieser Periode (etwa in den Nyāyasūtren), andere Termini technici näher bestimmt oder definiert wurden, sodaß diese erst durch die Kenntnis der Tantrayuktis für den Historiker der Philosophie in ihrer konkreten historischen Bedeutung verstehbar werden. Ebenso wurden, wenngleich nur gelegentlich, auch Texte zur begriffsgeschichtlichen Deutung von Termini herangezogen, die selbst in einem typologischen Sinne eindeutig nachdignāgeisch sind, wie beispielsweise Uddyotakaras Nyāyavārttika oder Praśastapādas Padārthadharmasaṃgraha, wenn eine Begriffsentwicklung, die sich bereits in früheren Texten abzeichnet, wegen mangelnder expliziter Aussagen des Textmaterials nur durch den Hinweis auf diese späteren Texte sichtbar gemacht werden konnte. Andererseits wurden die Vedāntasūtren, obwohl sie einer früheren Periode angehören, grundsätzlich nicht berücksichtigt, da diese keine Definitionen enthalten und erst durch die Kommentierung des einer späteren Zeit angehörenden Śaṅkara zugänglich werden. Die Einarbeitung dieses Materials, wie überhaupt des frühen Vedānta, bleiben daher der Weiterführung des Wörterbuches bis in die spätere Zeit vorbehalten.

Trotz aller Abgrenzungen des Stoffes bedeutet jedoch das hier veröffentlichte Begriffswörterbuch beim heutigen Stand der Forschung ein Wagnis, wenngleich ein Wagnis, das einmal unternommen werden mußte, soll nicht jeder einzelne Forscher immer wieder *ab ovo* beginnen müssen, sich die Fachterminologie der indischen, philosophischen Scholastik aus den Tex-

ten zu erarbeiten und soll nicht die Zusammenschau der begriffsgeschichtlichen Einzelergebnisse ein Desiderat bleiben, das immer weniger bewältigt werden kann, je mehr dieser Einzelergebnisse vorliegen. In diesem Sinne versteht sich das nunmehr vorgelegte Wörterbuch notgedrungen als Versuch und zwar als Versuch in mehrfacher Hinsicht: Zunächst muß schon deshalb von einem Versuch gesprochen werden, weil es bisher für fast keinen der aufgenommenen Termini eine gesicherte Begriffsgeschichte gibt, sodaß in vielen Fällen anstelle einer wirklichen Begriffsgeschichte nur eine chronologisch mehr oder weniger geordnete Anzahl von Textstellen geboten werden konnte, aufgrund derer die Bedeutung des Terminus für einen bestimmten Autor und eine bestimmte Tradition deutlich wird. In anderen Fällen kann wegen des Fehlens von Vorarbeiten oder von gesicherten Ergebnissen die tatsächlich gebotene Begriffsgeschichte nicht mehr sein, als eine vom Verfasser vorgelegte Arbeitshypothese, die durch die weitere Forschung bestätigt oder korrigiert werden muß. Selbstverständlich kann auch das in die einzelnen Artikel eingearbeitete Stellenmaterial keinen wirklichen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sodaß das Verständnis der Termini und ihrer Geschichte durch neu gefundenes Material noch modifiziert werden wird. Zwar wurde das relevante Material, das dem Verfasser und seinen Mitarbeitern bekannt war, aufgenommen, doch konnten selbstverständlich nicht alle überlieferten Texte *in extenso* durchgearbeitet werden. Zudem wurden viele Texte das erste Mal übersetzt und für die Begriffsgeschichte erschlossen, sodaß ihr Inhalt durchaus auch unvollständig erfaßt oder selbst mißverstanden sein kann.

Schließlich war das unvermeidliche Problem zu lösen, wie die aufgenommenen Termini in deutscher Sprache wiedergegeben werden sollten. Tatsächlich gibt es für viele dieser Termini keine Übersetzung, sodaß für sie eine solche erst geschaffen werden mußte. Bewußt vermieden wurde eine Übersetzung mit Hilfe mehr oder weniger analoger Begriffe der abendländischen Philosophie, die nur zu Mißverständnissen verleitet hätte. Eine rein etymologische Übersetzung andererseits hätte aber, selbst wenn sie sprachlich möglich gewesen wäre, in den meisten Fällen keine Bedeutung assoziiert, die dem durch das Sanskritwort bezeichneten Begriff entspricht, oder wäre überhaupt kaum verständlich gewesen. Eine Übersetzung, die nur einer bestimmten Definition gerecht wird, ist aber weder diachron noch synchron für die verschiedenen Traditionen konsequent durchzuhalten. Darüber hinaus mußte dort, wo eine etymologische Übersetzung nicht möglich war, darauf geachtet werden, daß als terminologische Bezeichnung des Begriffes in der Übersetzung nicht die Bezeichnung eines ihn definierenden Begriffes gewählt wurde. Es mußte daher versucht werden, dort etymologisch zu übersetzen, wo dies möglich war, während in anderen Fällen pragmatisch eine Übersetzung gewählt werden mußte, die sich zwar an der begrifflichen Bedeutung eines Terminus orientiert, ohne jedoch einer bestimmten Definition im Einzelnen verpflichtet zu sein, sodaß diese eher neutrale Übersetzung in der geschichtlichen Darstellung des Begriffes ohne zu große Schwierigkeit beibehalten werden konnte.

Besonders erschwert wurde das Problem der Übersetzung der Termini technici dadurch, daß diese Übersetzung nicht nur im Rahmen eines bestimmten Problemgebietes oder nur für den begrenzten Bedarf einer wissenschaftlichen Einzelerörterung Geltung haben sollte, sondern wenigstens versucht werden mußte, dem Anspruch einer umfassenden deutschen Terminologie der philosophischen Scholastik Indiens zu genügen. Als solche mußte sie aber auch vermeiden, verschiedene Sanskrittermini im Deutschen gleich zu übersetzen, selbst wenn sich dies aufgrund der Etymologie angeboten hätte. Daß die hier in deutscher Sprache gebotene Terminologie, vom Problem des Übersetzens abgesehen, auch was die sprachliche Griffigkeit betrifft, nur ein vieler Verbesserungen bedürftiger erster Versuch sein kann, ist niemandem bewußter als dem Verfasser.

Um zu vermeiden, daß der Benützer des Wörterbuches verleitet wird, sich das Verständnis eines Begriffes in erster Linie aus der ge-

botenen Übersetzung des ihn bezeichnenden Sanskritwortes abzuleiten, und er so in seinem Begriffsverständnis präjudiziert werden würde, wurde im jeweiligen Artikel der betreffende Sanskritterminus prinzipiell unübersetzt beibehalten, sodaß der Benützer genötigt ist, sich an Hand des vorgelegten Textmaterials selbst eine Vorstellung von dem betreffenden Begriff zu bilden.

Alle zur Darstellung des betreffenden Begriffes verwendeten Texte wurden nicht nur in Sanskrit, sondern grundsätzlich auch in deutscher Übersetzung geboten, da das Wörterbuch nicht nur dem Sanskritisten zugänglich sein sollte, sondern in gleicher Weise auch dem vergleichenden Historiker der Philosophie, der in den meisten Fällen des Sanskrits unkundig ist. Bei der Auswahl des Textmaterials wurde darauf geachtet, daß die vom Verfasser und seinen Mitarbeitern gesammelten relevanten Definitionen des betreffenden Terminus geboten wurden und, wo solche nicht oder nicht in genügender Weise zur Hand waren, auch Stellen, an denen durch die konkrete Verwendung des Terminus eine gewisse Vorstellung seiner Bedeutung vermittelt wird. Gelegentlich wurde außerdem vermerkt, wo der Terminus belegt ist, auch wenn im betreffenden Text keine entsprechende Aussage aufzufinden war, die als Definition oder Erklärung desselben hätte dienen können.

Einschlägige Arbeiten der Sekundärliteratur wurden, sofern sie vorhanden waren, selbstverständlich zur Kenntnis genommen, auch wenn dies in den jeweiligen Artikeln nicht ausdrücklich vermerkt ist und davon Abstand genommen wurde, diese im Rahmen der Artikel zu diskutieren. Darstellung und Argumentation sollten sich unmittelbar auf die Primärtexte stützen, ohne Auffassungen der Sekundärliteratur zu erörtern, um den Umfang der Artikels nicht unverhältnismäßig zu erweitern. Einschlägige Sekundärliteratur zu den einzelnen Lemmata bzw. eine vollständigen Bibliographie der verwendeten Sekundärliteratur wird jedoch aus praktischen Gründen am Ende des letzten Bandes des Wörterbuches als Anhang beigegeben werden.

Jedem Band ist ein Index der in ihm behandelten Lemmata beigefügt, durch den diese dem Benützer auch in ihrem systematischen Zusammenhang erschlossen werden. Zu diesem Zweck sind die einzelnen Termini auf ihre jeweiligen terminologischen Entsprechungen und Synonyme, auf ihre Unter- u. Oberbegriffe, aber auch auf komplementäre und entgegengesetzte Begriffe, sowie auf die ihnen zuzuordnenden Problemzusammenhänge verwiesen, sodaß dadurch eine den Begriffen innewohnende Systematik sichtbar wird. Diesem systematischen Index der Termini wurde, um ihn auch dem Nicht-Sanskritisten zugänglich zu machen, eine alphabetische Liste der deutschen Übersetzungen der Termini dieses Bandes mit den Verweisen auf den entsprechenden Sanskritterminus und die Seiten, auf denen die betreffenden Artikel zu finden sind, beigegeben. Außerdem wurde eine Liste der ungefähren historischen Einordnung der Autoren und Werke angeschlossen, die das Verständnis der Entwicklungsgeschichte der Begriffe annäherungsweise ermöglichen sollte.

Zum Schluß, nachdem das Sachliche zum Wörterbuch gesagt wurde, möchte der Autor eine persönliche Bemerkung anfügen: Die hier vorgelegte Arbeit hat ihm und seinem Mitarbeiter, Ernst Prets, etliche Jahre intensiver, aber auch sehr befriedigender Arbeit gekostet. Nicht nur, daß das gesamte Material zunächst in langwierigem Studium der Texte gesammelt und der Versuch gemacht werden mußte, dieses begriffsgeschichtlich zu werten und zu ordnen, wurden auch die jeweiligen Artikel - jene zu den in diesem Band aufgenommenen Lemmata der *kathādoṣa*-s, der *vākyapraśaṃsā*-s und der *nigrahasthāna*-s wurden von Ernst Prets beigetragen - in ausführlicher Diskussion gemeinsam mit Joachim Prandstetter durchgesprochen. Während dieser gemeinsamen Arbeitsbesprechungen hat es keiner dem anderen leicht gemacht oder ihm etwas nachgesehen. Worum es ging, war allein das Verständnis der Texte und die Darstellung dessen, was jeder glaubte, erkannt zu haben. Und so sind zusammen mit anderen Anregungen viele Verbesserungen dem ursprünglichen Manuskript gegenüber in den Text der Artikel eingegangen und es ist letztlich

ein gemeinsames Werk entstanden, auch wenn der Autor letztlich, wie es ihm zukommt, allein für die hier vorgelegte Arbeit und die in ihr vertretenen Ansichten die Verantwortung zu tragen hat, da er über den Inhalt der Artikel und ihre endgültige Form zu entscheiden hatte. Es ist ihm ein besonderes Anliegen, Ernst Prets und Joachim Prandstetter für eine Zusammenarbeit zu danken, die, wie er hofft, nicht nur ihn allein bereichert hat, sondern allen ein ihre wissenschaftliche Arbeit prägendes Erlebnis war.

Für das Vergleichen des überlieferten Sanskrittextes der Materialien der Yogācāra-Tradition mit den jeweiligen tibetischen und chinesischen Übersetzungen hat der Verfasser Herrn Mag. K. Yoshimizu und Frau Mag. Ch. Yoshimizu zu danken, ebenso Herrn Prof. L. Schmithausen für Hinweise auf Lesungen der Handschriften sowie Anregungen zur Konjekturalkritik und zur Übersetzung dieser Materialien, von denen ein Teil aufgegriffen wurde.

Zu danken hat der Verfasser ferner dem Österreichischen Fonds zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung für die langjährige Förderung des Projektes eines Begriffswörterbuches zur indischen Logik und Erkenntnistheorie, ohne die dieses Projekt, dessen erstes Ergebnis der hier vorgelegte Band ist, nicht durch geführt werden könnte. Danken möchte er aber auch der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, und dies nicht nur dafür, daß sie das Projekt als solches in das Arbeitsprogramm ihrer Forschungsstelle für die Kultur- und Geistesgeschichte Asiens aufgenommen hat, sondern auch dafür, daß sie der Veröffentlichung dieses Werkes in den Beiträgen zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens zugestimmt und dieses so der allgemeinen Forschung zugänglich gemacht hat.

Gerhard Oberhammer

[1] Vgl. beispielsweise M. GRABMANN: Die Geschichte der scholastischen Methode. Berlin 1988. Unveränderter Nachdruck der 1909 in der Herderschen Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau, herausgegebenen Ausgabe. Bd. I, pp. 34f.

[2] Vgl. beispielsweise G. KRÜGER: Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit. Thübingen 1909, p. 259. Andere Beispiele bei M. GRABMANN loc.cit. pp. 1ff.

[3] E. FRAUWALLNER: Geschichte der indischen Philosophie. Bd. I. Salzburg 1956. pp. 158ff.

[4] Vgl. die von G. TUCCI aus dem Chinesischen ins Sanskrit übertragenen, buddhistischen Texte zur Dialektik in: Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Translated with an Introduction, Notes and Indices by GIUSEPPE TUCCI. (Gaekwad's Oriental Series 49). Baroda 1929.

Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen

1. Allgemeines

Anm.	Anmerkung	p.	pagina (Seite)
bzw.	beziehungsweise	pp.	pagina pagina (Seiten)
d.h.	das heißt	s.	siehe
f	folgende	scil.	scilicet (nämlich)
ff	folgende folgende	s.v.	sub voce (unter dem Stichwort)
ibid.	ibidem (ebenda)	usw.	und so weiter
Kl.Schr.	Kleine Schriften	vgl.	vergleiche
konj.:	konjiziert für (verbessert für)	v.l.	varia lectio (abweichende Lesart)
lt.	laut	z.B.	zum Beispiel

2. Primärliteratur

AAS — Aṣṭāṅgasaṃgraha: Aṣṭāṅgasaṃgrahaḥ Induvyākhyāsahitaḥ. [Ed.] Ṭ. RUDRAPĀRAŚAVA. Trichur 1913.

AAH — Aṣṭāṅgahṛdaya: Aṣṭāṅgahṛdayam (The Core of Octopartite Āyurveda) composed by Vāgbhaṭa. With the Commentaries (Sarvāṅgasundarā) of Aruṇadatta and (Āyurvedarasāyana) of Hemādri. Collated by A.M. KUṆṬE and K.R.Ś. NAVARE. Ed. by HARIŚĀSTRI PARĀḌAKARA. Introd. by P.V. SHARMA. (Jaikrishnadas Ayurveda Series 52). Varanasi, Delhi ^{7}1982.

AŚ — Arthaśāstra: The Kauṭilīya Arthaśāstra. Part I. A Critical Edition with a Glossary [by] R.P. KANGLE. Bombay 1960.

AS — Abhidharmasamuccaya: Abhidharma Samuccaya of Asanga. Crit. ed. and studied by PRALHAD PRADHAN. (Visva-Bharati Studies 12). Santiniketan 1950.

AS_t — Abhidharmasamuccaya (tibetisch): The Tibetan Tripitaka. Peking Edition - kept in the library of the Otani University, Kyoto -. Bstan-ḥgyur. Ed. by DAISETZ T. SUZUKI. Tokyo - Kyoto 1957, No. 5550, Vol. 112.

ASBh — Abhidharmasamuccayabhāṣya: Abhidharmasamuccaya-Bhāṣyam. Deciphered and edited by NATHMAL TATIA. (Tibetan Sanskrit Works Series 17). Patna 1976.

$ASBh_m$ — Abhidharmasamuccayabhāṣya (Sanskrit-Manuskript): Photokopien nach den Negativen, die im K. P. Jayaswal Research Institute, Patna (Collection Rāhula Sāṅkṛtyāyana) aufbewart werden.

$ASBh_t$	Abhidharmasamuccayabhāṣya (tibetisch): The Tibetan Tripitaka. Peking Edition – kept in the library of the Otani University, Kyoto –. Bstan-ḥgyur. Ed. by DAISETZ T. SUZUKI. Tokyo – Kyoto 1957, No. 5554, Vol. 113.
ĀDī	Āyurvedadīpikā: s. CarS
ĀpŚSū	Āpastambaśrautasūtra: The Śrauta Sūtra of Āpastamba with the Bhāṣya of Dhūrtaswāmi and the Vṛtti of Rāmāgnicit. Vol. 1, ed. by V.S. NARASIMHACHAR; Vol. 2, ed. by T.T. SRINIVASAGOPALACHARYA; Vol. 3, ed. by V.A. SRINIVASARAGHAVACHARYA. (Oriental Research Institute, Sanskrit Series 87, 98, 104). Mysore 1944, 1953, 1960.
Indu	Induvyākhyā = Aṣṭāṅgasaṃgrahavyākhyā: s. AAS
ut	Uttaratantra: s. SuS
UH	*Upāyahṛdaya: Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Translated with an Introduction, Notes and Indices by GIUSEPPE TUCCI. (Gaekwad's Oriental Series 49). Baroda 1929.
KātyV	Kātyāyanavārttika: s. VyMBh
KātyŚSū	Kātyāyanaśrautasūtra: The Śrautasūtra of Kātyāyana with Extracts from the Commentaries of Karka and Yājñikadeva. Ed. by A. WEBER. (Chowkhamba Sanskrit Series 104). Varanasi ²1972.
GDhSū	Gautamadharmasūtra: Goutama-Dharmasutra with Maskari Bhashya. Edited by L. SRINIVASACHARYA. (Government Oriental Library Series, Bibliotheca Sanskrita 50). Mysore 1917.
CarS	Carakasaṃhitā: The Charakasaṃhitā of Agniveśa. Revised by Charaka and Dṛidhabala. With the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Chakrapāṇidatta. Ed. by V.J. TRIKAMJI. Bombay ⁴1981.
$CarS_1$	Carakasaṃhitā: Maharṣiṇā Agniveśena praṇītā Carakadṛḍhabalābhyām pratisaṃskṛtā Carakasaṃhitā. Y. ŚARMAṆā saṃśodhitā. Bombay 1933.
TaittĀ	Taittirīyāraṇyaka: Kṛṣṇayajurvedīyaṃ Taittirīyāraṇyakaṃ śrīmat-Sāyaṇācārya-viracita-bhāṣyasametam. etat pustakaṃ BĀBĀŚASTRI PHAḌAKE ity etaiḥ saṃśodhitam. tac ca H.N. ĀPAṬE prakāśitam. (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 36) 2 Vols. Poona 1897, 1898.
TaittS	Taittirīyasaṃhitā: Die Taittirīya-Saṃhitā. Hrsg. von A. WEBER. (Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums 11, 12). 2 Vols. Leipzig 1871, 1872.
TYVic	Tantrayuktivicāra: Vaidyanatha Neelamegha's Tantrayuktivichara, ed. by N.E. MUTHUSVAMI. With an Exposition in English by K.S. MOORTHY. (Kerala Government Ayurvedic Publication Series 1). Trivandrum 1976.

TŚ Tarkaśāstra: s. UH

DVN Daśavaikālikaniryukti: Daśavaikālika-sūtra und -niryukti nach dem Erzählungsgehalt untersucht und herausgegeben von E. LEUMANN. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 46 (1892), pp. 581-663.

NĀA Nyāyāgamānusāriṇī: Dvādaśāraṃ Nayacakraṃ of Mallavādi Kṣamāśramaṇa. With the commentary Nyāyāgamānusāriṇī of Siṃhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa. Ed. with critical notes by MUNI JAMBŪVIJAYAJI. (Śrī Ātmānand Jain Granthamālā 92, 94, 95). 3 Vols. Bhavnagar 1966, 1976, 1988.

NiS Nibandhasaṅgraha: s. SuS

NBh Nyāyabhāṣya: Nyāyadarśanam. With Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā and Viśvanātha's Vṛtti. (Chapter I, Section I). Crit. Ed. with Notes by TARANATHA NYAYA-TARKATIRTHA and (Chapters I.ii-V) by AMARENDRAMOHAN TARKATIRTHA. Vol. II, Crit. Ed. with Notes by AMARENDRAMOHAN TARKATIRTHA and HEMANTAKUMAR TARKATIRTHA. (Calcutta Sanskrit Series 18, 29). Calcutta 1936, 1944.

NBh_1 Nyāyabhāṣya: Śrī-Gautama-mahāmunipraṇītaṃ Nyāyasūtram (Nyāyasūtra of Gautama: A System of Indian Logic). Vātsyāyanīyaṃ Nyāyabhāṣyaṃ Vācaspatimiśrakṛtanyāyasūcīnibandha-sahitaṃ mahāmahopādhyāya GAṄGĀNĀTHA JHĀ kṛtaṭippaṇyā samalaṅkṛtaṃ ca. (Poona Oriental Series 58). Poona 1939.

NM Nyāyamañjarī: Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa. Part I. Ed. with Notes by SŪRYANĀRĀYAṆA ŚUKLA. Part II. With Notes by SŪRYANĀRĀYAṆA ŚUKLA. Ed. by A. MADHAVĀCĀRYA ĀDYA. (Kashi Sanskrit Series 106). Varanasi ^{2}1971, ^{2}1969.

NV Nyāyavārttika: s. NBh

NVTṬ Nyāyavārttikatātparyaṭīkā: s. NBh

NSū Nyāyasūtra: Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar von W. RUBEN. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 18/2). Leipzig 1928.

$NSū_1$ Nyāyasūtra: s. NBh

PABh Pañcārthabhāṣya: Pasupata Sutras. With Pancharthabhashya of Kaundinya. Ed. by R. ANANTHAKRISHNA SASTRI. (Trivandrum Sanskrit Series 143. Sri Chitrodayamanjari 32. University Series 1). Trivandrum 1940.

Pāṇ Aṣṭādhyāyī: s. VyMBh

PIŚ Paribhāṣenduśekhara: The Paribhāṣenduśekhara of Nāgojībhaṭṭa. Ed. Crit. with the Commentary Tattvādarśa of Vasudev Shastri Abhyankar by K.V. ABHYANKAR. Part I, Poona 1962.

PDhS Padārthadharmasaṃgraha: The Praśastapādabhāṣyam by Praśasta Devāchārya with Commentaries (up to Dravya) Sūktī by Jagadīśa Tarkālaṅkāra, Setu by Padmanābha Miśra and Vyomavatī by Vyomaśivāchārya (to the end). Ed. by G. KAVIRAJ. (Chowkhamba Sanskrit Series 61). Benares 1930.

BoBhū Bodhisattvabhūmi: Bodhisattvabhūmi. A Statement of whole Course of the Bodhisattva. (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi). Ed. by U. WOGIHARA. Tokyo 1930 - 1936.

BaudhŚSū Baudhāyanaśrautasūtra: The Baudhāyana Śrauta Sūtra belonging to the Taittirīya Saṃhitā (Baudhāyanaśrautasūtram), ed. by W. CALAND, with new appendix containing many text improvements. 2 Vols. Calcutta ²1982.

Manu Manusmṛti: The Manusmṛti with the 'Manvartha-Muktāvalī' Commentary of Kullūka Bhaṭṭa with the 'Maṇiprabhā' Hindī Commentary by HARAGOVINDA ŚĀSTRI. Ed. with Introduction, interpolated Verses and Index by GOPĀLA ŚĀSTRI NENE. (Kashi Sanskrit Series 114. Dharma Śāstra Section 3). Varanasi ²1970.

MAV Madhyāntavibhāga: Madhyāntavibhāga-Bhāṣya. A Buddhist Philosophical Treatise. Edited for the first time from a Sanskrit Manuscript by G. M. NAGAO. Tokyo 1964.

MAVBh Madhyāntavibhāgabhāṣya: s. MAV

MīmSū Mīmāṃsāsūtra: Jaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane prathamādhyāyasya tarkapādanāma prathamapādaḥ Vaidyanāthaśāstripraṇīta-Prabhābhidhavyākhyāsameta-Śābarabhāṣyāpetaḥ [sic]. sa cāyaṃ SUBBAŚĀSTRIbhiḥ saṃśodhitaṣ ṭippaṇyādinā samalaṃkṛtaś ca. sa ca K. VĀSUDEVA ABHYAṂKARA tathā GAṆEŚAŚĀSTRI AṂBĀDĀSA JOŚĪ ity etaiḥ pāṭhabhedaṭippaṇyādibhiḥ punaḥsaṃśodhitaḥ. (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 97,1). Poona ⁴1976.

Mīmāṃsāsūtra: Jaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane prathamādhyāyasya dvitīyapādam ārabhya dvitīyādhyāyagataprathamapādānto vibhāgaḥ KumārilabhaṭṭapraṇītaTantravārtikasahita-Śābarabhāṣyopetaḥ. etat pustakaṃ K. VĀSUDEVAŚĀSTRI ABHYAṂKARA tathā GAṆEŚAŚĀSTRI JOŚĪ ity etaiḥ pāṭhabhedaṭippaṇyādibhiḥ sahitaṃ punaḥsaṃśodhitam. (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 97,2). Poona ²1970.

Mīmāṃsāsūtra: Jaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane dvitīyādhyāyasya dvitīyapādam ārabhya caturthapādāntaḥ sampūrṇo dvitīyādhyāyaḥ Bhaṭṭakumārilapraṇīta-Tantravārtikasahita-Śābarabhāṣyopetaḥ. etat pustakaṃ K. VĀSUDEVAŚĀSTRI ABHYAṂKARA tathā GAṆEŚAŚĀSTRI JOŚĪ ity etaiḥ pāṭhabhedaṭippaṇyādibhiḥ sahitaṃ punaḥsaṃśodhitam. (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 97,3). Poona ²1971.

Mīmāṃsāsūtra: Jaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane sampūrṇas tritīyo 'dhyāyaḥ Bhaṭṭakumārilapraṇīta-Tantravārtikasahita-Śābarabhāṣyopetaḥ. etat pustakaṃ K. VĀSUDEVAŚĀSTRI ABHYAṂKARA tathā GAṆEŚAŚĀSTRI JOŚĪ ity etaiḥ pāṭhabhedaṭippaṇyādibhiḥ sahitaṃ punaḥsaṃśodhitam. (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 97,4). Poona ²1972.

Mīmāṃsāsūtra: Jaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane caturthāthyāyam [sic] ārabhya saptamādhyāyānto vibhāgaḥ Bhaṭṭakumārilapraṇīta-Ṭupṭīkākhyavyākhyāsahita-Śābarabhāṣyopetaḥ. etat pustakaṃ K. VĀSUDEVAŚĀSTRI ABHYAṂKARA tathā GAṆEŚAŚĀSTRI JOŚĪ ity etaiḥ pāṭhabhedaṭippaṇyādibhiḥ punaḥsaṃśodhitam. (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 97,5). Poona ²1973.

Mīmāṃsāsūtra: Jaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane aṣṭamādhyāyam ārabhya daśamādhyāyānto vibhāgaḥ Bhaṭṭakumārila-praṇīta-Ṭupṭīkākhyavyākhyāsahita-Śābarabhāṣyopetaḥ. etat pustakaṃ K. VĀSUDEVAŚĀSTRĪ ABHYAṂKARA tathā GAṆEŚAŚĀSTRĪ JOŚĪ ity etaiḥ pāṭhabhedaṭippaṇyādibhiḥ punaḥsaṃśodhitam. (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 97,6). Poona ²1974.
Mīmāṃsāsūtra: Jaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane ekādaśadvādaśādhyāyau Bhaṭṭakumārilapraṇīta-Ṭupṭīkākhyavyākhyāsahita-Śābarabhāṣyopeta uttaraṣaṭkasyāntimo bhāgaḥ. etat pustakaṃ K. VĀSUDEVAŚĀSTRĪ ABHYAṂKARA tathā GAṆEŚAŚĀSTRĪ JOŚĪ ity etaiḥ pāṭhabhedaṭippaṇyādibhiḥ punaḥsaṃśodhitam. (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 97,7). Poona ²1974.

MBhDīp Mahābhāṣyadīpikā: Mahābhāṣyadīpikā by Bhartṛhari. Āhnika 1 (Fasc. 4) Crit. Ed. by J. BRONKHORST. Āhnika 2 (Fasc. 5) Crit. Ed. by G. B. PALSULE. Āhnika 3 (Fasc. 1) Crit. Ed. by G. B. PALSULE. Āhnika 4 (Fasc. 3) Crit. Ed. by V. B. BHAGAVAT and S. BHATE. Āhnika 5 (Fasc. 2) Crit. Ed. by V. P. LIMAYE, G. B. PALSULE and V. B. BHAGAVAT. (Bhandarkar Oriental Research Institute. Post-Graduate and Research Departement Series 22, 23, 25, 28, 31). 1985 - 1988.

MSūA Mahāyānasūtrālaṅkāra: Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra. Exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra. Édité et traduit d'après un manuscrit rapporté du Népal par S. LÉVI. Tome I - Texte. Paris 1907.

Y_m Yogācārabhūmi (Sanskrit-Manuskript): Photokopien nach den Negativen, die im K. P. Jayaswal Research Institute, Patna (Collection Rāhula Sāṅkṛtyāyana) aufbewart werden.

YD Yuktidīpikā: Yuktidīpikā. An ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa. Ed. by R.C. PANDEYA. Delhi, Varanasi, Patna 1967.

YBh Yogabhāṣya: Pātañjala-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇam of Śaṅkara-Bhagavatpāda. Crit. Ed. with Introduction by P. RAMA SASTRI and S.R. KRISHNAMURTHI SASTRI. (Madras Government Oriental Series 94). Madras 1952.

YBhVi Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa: s. YBh

RṬ Ratnaṭīka: Gaṇakārikā of Ācārya Bhāsarvajña. (With four appendices including the Kāravaṇa-Māhātmya). Ed. by C.D. DALAL. (Gaekwad's Oriental Series 15). Baroda 1966.

vim Vimānasthāna: s. CarS

ViVy Vigrahavyāvartanī: The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī). Translated from the Original Sanskrit with Introduction and Notes by KAMALESWAR BHATTACHARYA. Text crit. ed. by E.H. JOHNSTON and ARNOLD KUNST. Delhi, Varanasi, Patna 1978.

VDhP Viṣṇudharmottarapurāṇa: Viṣṇudharmottara-Purāṇa. Third Khaṇḍa. Vol. 1, Text, critical Notes etc. Crit. ed. with Introduction, Notes etc. by P. SHAH. (Gaekwad's Oriental Series 130). Baroda 1958.

VP Vākyapadīya: Bhartṛharis Vākyapadīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen von W. RAU. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42,4). Wiesbaden 1977.

VyMBh Vyākaraṇamahābhāṣya: The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali. Ed. by F. KIELHORN. 3rd Edition revised and furnished with additional readings, references and select critical notes by K.V. ABHYANKAR. 3 Vols. Poona ^{3}1962, ^{3}1965, ^{3}1972.

VSū Vaiśeṣikasūtra: Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda. Crit. Ed. by M. JAMBUVIJAYAJI. Baroda 1961.

VSūVṛ Vaiśeṣikasūtravṛtti: s. VSū

ŚBh Śābarabhāṣya: s. MīmSū

$ŚBh_1$ Śābarabhāṣya: E. FRAUWALLNER: Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 259/2. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 6). Wien 1968.

ŚruBhū Śrutamayībhūmi: JĀGADĪŚVARA PANDEYA, Bauddhācārya Asaṅga kṛta Yogācārabhūmiśāstra meṃ Hetuvidyā. in: Homage to Bhikkhu Jagdish Kashyap (Commemoration Volume). General Editor P. N. OJHA. Ed. by DEBIDAS CHATTERJEE. (Siri Nava Nalanda Mahavihara). Nalanda 1986, pp. 315-349.

$ŚruBhū_t$ Śrutamayībhūmi (tibetisch): The Tibetan Tripitaka. Peking Edition - kept in the library of the Otani University, Kyoto -. Bstan-ḥgyur. Ed. by DAISETZ T. SUZUKI. Tokyo - Kyoto 1957, No. 5536, Vol. 109.

ŚrBhū Śrāvakabhūmi: Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga. Deciphered and Edited by K. SHUKLA. (Tibetan Sanskrit Works Series 14). Patna 1973.

$ŚrBhū_m$ Śrāvakabhūmi (Sanskrit-Manuskript): Photokopien nach den Negativen, die im K. P. Jayaswal Research Institute, Patna (Collection Rāhula Sāṅkṛtyāyana) aufbewart werden. (Das Manuskript enthält unter anderen Teilen der Yogācārabhūmi auch den Hetuvidyā-Abschnitt der Śrutamayībhūmi).

SASund Sarvāṅgasundarī: s. AAH

siddh Siddhisthāna: s. CarS

SuS Suśrutasaṃhitā: Suśrutasaṃhitā of Suśruta. With the Nibandhasaṅgraha Commentary of Śrī Ḍalhaṇāchārya and the Nyāyacandrikā Pañjikā of Śrī Gayadāsāchārya on Nidānasthāna. Ed. From the Beginning to the 9th Adhyāya of Cikitsāsthāna by V.J. TRIKAMJI and the Rest by N. RĀM. Introd. by P.V. SHARMA. (Jaikrishnadas Ayurveda Series 34). Varanasi, Delhi ^{4}1980.

SuS_1 Suśrutasaṃhitā: The Suśrutasaṃhitā of Suśruta. With various Readings, Notes and Appendix etc. Ed. with Co-operation of J. TRIKAMJI by N. RĀM. Bombay 1945.

SuS$_2$ Suśrutasaṃhitā: Suśruta Āyurveda. Gujarātī bhāṣāntare Vaidyarāja Prabhurāma Jīvanarāma tathā Popaṭa Prabhurāmanī dekharekhanīce tayāra karanāra Ṣāstrī Kālidāsa Goviṃdajī. anukramaṇikā karanāra V. PRABHURĀMA tathā T. POPAṬA. Bombay 1901.

sū Sūtrasthāna: s. CarS

SK Sāṃkhyakārikā: s. YD

HirŚSū Hiraṇyakeśiśrautasūtra: Mahādevakṛta-Vaijayantīvyākhyāsametam ādyapraśnaṣaṭkātmakaṃ Satyāṣāḍhaviracitaṃ Śrautasūtram. etat pustakaṃ KĀŚĪNĀTHAŚĀSTRĪ ĀGĀŚE ity etaiḥ saṃśodhitam. tac ca H.N. ĀPAṬE prakāśitam. (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 53). Vol. I, II. Poona 1907.
Hiraṇyakeśiśrautasūtra: Satyāṣāḍhaviracitaṃ Śrautasūtraṃ Gopīnāthabhaṭṭakṛta-Jyotsnāvyākhyāsametam. etat pustakaṃ KĀŚĪNĀTHAŚĀSTRĪ ĀGĀŚE ity etaiḥ saṃśodhitam. tac ca H.N. ĀPAṬE prakāśitam. (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ 53). Vol. III, IV. Poona 1908.

3. Zitierte Sekundärliteratur

FRAUWALLNER Kl.Schr. ERICH FRAUWALLNER: Kleine Schriften. Herausgegeben von GERHARD OBERHAMMER und ERNST STEINKELLNER. (Glasenapp-Stiftung Band 22). Wiesbaden 1982.

FRAUWALLNER 1968 Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 259/2. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 6). Wien 1968.

RENOU 1957 LOUIS RENOU: Terminologie Grammaticale du Sanskrit par L. RENOU. Paris 1957.

RUBEN 1928 WALTER RUBEN: Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar von WALTER RUBEN. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 18/2). Leipzig 1928.

TUCCI 1929 GIUSEPPE TUCCI: Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Translated with an Introduction, Notes and Indices by G. TUCCI. (Gaekwad's Oriental Series 49). Baroda 1929.

UI 1962 H. UI: The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-Śāstra. Chinese Text with Introduction, Translation and Notes. Ed. by F. W. THOMAS. (Chowkhamba Sanskrit Studies 22). Varanasi 1962.

Hinweise für den Benützer

Das artikeltragende Lemma ist am Anfang des Artikels im Nominativ angeführt und dort, wo es notwendig schien, mit dem dazugehörigen Bezugswort in eckiger Klammer ergänzt (z.B.: *agamakam* [*vacanam*]). Im Artikel selbst wird der Terminus unübersetzt in seiner Stammform angegeben. In eckiger Klammer stehen darüberhinaus noch sinngemäß notwendige Ergänzungen der Übersetzungen. Textvarianten der zitierten Sanskritquelle bzw. zu konjizierende Textteile sind in spitzer Klammer mit Angabe ihrer Herkunft direkt in den Sanskrittext eingearbeitet (z.B.: . . . *yat pūrvaṃ* <*pūrvakaṃ* ASBh> bzw. . . . *so* <konj.: *sā*>). Die für die Texte der Yogācāra-Tradition herangezogenen Manuskripte werden nur durch den Verweis auf die jeweilige Handschrift gekennzeichnet und nicht mit der genauen Stellenangabe zitiert. Zur Orientierung sollen hier aber Anfang und Ende der Abschnitte der Manuskripte angegeben werden, aus denen die Verweise stammen: Y_m 96A3 - 102A2; $SrBhū_m$ 2B6 - 3A2; $ASBh_m$ 132B6 - 149B4. Innerhalb des Artikels wird durch einen Pfeil → vor einem Lemma auf den entsprechenden Artikel verwiesen. Der Asterix * kennzeichnet Wörter, die in der authentischen sprachlichen Form nicht überliefert und nur rekonstruiert sind. Um bei mehrbändigen Werken, deren Seiten nicht durchgezählt sind, den entsprechenden Band zu kennzeichnen, ist bei der Quellenangabe hinter der Abkürzung der Primärtexte die Zahl des jeweiligen Bandes in runder Klammer angegeben (z.B.: VyMBh(2) . . .). Die falsche Seitenzählung der Calcutta-Edition ($NSū_1$, NBh, NV, NVTṬ), in der auf p. 1099ff unmittelbar pp. 2000 folgen und nach p. 2028 richtig mit pp. 1129ff weitergezählt wird, wird entsprechend der Edition beibehalten.

Die Reihenfolge der Artikel entspricht der des Devanāgarī-Alphabetes:

a	ā	i	ī	u	ū	ṛ	ṝ	ḷ	ḹ	e	ai	o	au	ṃ	ḥ
k	kh	g	gh	ṅ											
c	ch	j	jh	ñ											
ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ											
t	th	d	dh	n											
p	ph	b	bh	m											
y	r	l	v												
ś	ṣ	s	h												

A

***akālam* [*vacanam*]** "Zum falschen Zeitpunkt [Vorgebrachtes]"

In der Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule bezeichnet *akāla* (auch *akālena vacanam*; vgl. ŚruBhū 346,9 und 17) einen der neun "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*), die als Anlaß einer "Niederlage in der Debatte" (→ *vādanigrahaḥ*) gewertet werden. Im Hetuvidyā-Abschnitt der Śrutamayībhūmi sowie im Abhidharmasamuccayabhāṣya wird *akāla* definiert als das, "was früher hätte gesagt werden sollen, [aber erst] später gesagt wurde, [bzw. das], was später hätte gesagt werden sollen, [aber schon] früher gesagt wurde." (*yat pūrvaṃ* <*pūrvakaṃ* ASBh> *vaktavyaṃ paścād abhihitaṃ paścād vaktavyaṃ pūrvam abhihitam.* ŚruBhū 346,17f; ASBh 153,25). Da bei Asaṅga in der Liste der "Fehler in der Debatte" nur der Terminus belegt ist (AS 105,18), dieser aber im Bhāṣya ebenso wie in der Śrutamayībhūmi definiert wird, ist anzunehmen, daß Asaṅga ihn genauso verstanden hat.

Bei Caraka dürfte *akāla* den ähnlich definierten, synonymen Termini → *atītakālam* bzw. → *kālātītavacanam*, jedoch nur unter dem Aspekt des zu spät Gesagten, entsprechen (vgl. CarS [vim 8.58] 271b,17-21: . . . *yat pūrvaṃ vācyaṃ tat paścād ucyate* . . .), die dort Gründe einer Niederlage (→ *nigrahasthānam*) bezeichnen. In der Vāda-Tradition des Nyāya findet sich mit → *aprāptakālam* ein vergleichbarer Grund einer Niederlage, der allerdings, auf das Beweissystem eingeschränkt, nur das zu frühe oder zu späte Vorbringen eines der Beweisglieder (→ *avayavaḥ*) meint. Dieses Verständnis des Begriffes begegnet auch in der buddhistischen Vāda-Tradition des Tarkaśāstra (vgl. TŚ 37,12ff) und höchstwahrscheinlich auch des *Upāyahṛdaya, wo der Begriff, allerdings ohne definiert zu werden, nur als einer der Gründe einer Niederlage aufgezählt wird (vgl. UH 20,14).

***agamakam* [*vacanam*]** "Unverständliche [Rede]"

Der Terminus begegnet in der Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule und bezeichnet einen der neun "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*), die als Anlaß einer "Niederlage in der Debatte" (→ *vādanigrahaḥ*) gewertet werden. Im Hetuvidyā-Abschnitt der Śrutamayībhūmi sowie im Abhidharmasamuccayabhāṣya wird *agamaka* definiert als "das, was der Beschaffenheit [des Vortrags] nach, wie der Sache nach, weder von der Disputationsversammlung noch vom [anderen] Disputanten verstanden wird." (*yad dharmato 'rthataś ca parṣadvādibhyām* <vgl. aber *rgol ba* $ASBh_t$ 140a,7; *phyir smra ba* $ŚruBhū_t$ 227a,7> *agṛhītam* <Y_m, $ŚrBhū_m$ gegen *upagṛhītam* ŚruBhū>. ŚruBhū 346,12; ASBh 153,20f). Bei Asaṅga ist der Terminus nur in der Liste der "Fehler in der Debatte" belegt (vgl. AS 105,17).

Die Vāda-Tradition des Nyāya hingegen kennt einen solchen Grund einer Niederlage unter dem Terminus → *avijñātārtham* (vgl. NSū 5.2.9: "[Der Fehler] 'Unverständliches' liegt vor, wenn weder die Disputationsversammlung noch der Gegner [den Inhalt des Gesagten] verstanden haben, obwohl er dreimal vorgetragen wurde." *pariṣatprativādibhyāṃ trir abhihitam apy avijñātam avijñātārtham.*). Dieses Verständnis des Begriffes begegnet auch in der buddhistischen Vāda-Tradition des Tarkaśāstra (vgl. TŚ 37,1ff) und des *Upāyahṛdaya (vgl. UH 19,12). In Carakas Aufzählung von "Gründen einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*; vgl. CarS vim 8.65) findet sich kein Äquivalent zum *agamaka* der Yogācāra-Tradition.

ajñānam "Nichtverstehen"

ajñāna wird in den Nyāyasūtren (NSū 5.2.1) als einer der 22 Gründe einer Niederlage (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte genannt und folgendermaßen definiert: "Und *ajñāna* [liegt

vor, wenn ein Disputant die von der Disputationsversammlung verstandenen Worte des Gegners] nicht versteht." (*avijñātaṃ cājñānam*. NSū 5.2.17). Schon in Carakas Vāda-Lehre wird dieser Fehler im Rahmen der Behandlung der Gründe einer Niederlage genannt, allerdings in den sprachlichen Varianten → *avijñānam* bzw. → *aparijñānam*: "Und ein [Grund einer Niederlage] ist das Nichtverstehen eines dreimal ausgesprochenen Satzes, wenn [dieser] von der Disputationsversammlung verstanden wurde." (*tac ca trir abhihitasya vākyasyāparijñānaṃ* <*vākyasyāvijñānaṃ* CarS_1 312,17> *pariṣadi vijñānavatyām*. CarS [vim 8.65] 272a,16f).

Pakṣilasvāmin kommentiert das knappe Nyāyasūtra ganz im Sinne Carakas: "Der *ajñāna* genannte Grund einer Niederlage liegt vor, wenn ein [Disputant] einen von der Disputationsversammlung verstandenen Sachverhalt, der vom Gegner dreimal vorgebracht wurde, nicht versteht. Wogegen könnte denn dieser [Disputant], wenn er [den Sachverhalt] nicht verstanden hat, eine Widerlegung vorbringen?" (*vijñātārthasya pariṣadā prativādinā trir abhihitasya yad avijñātaṃ tad ajñānaṃ nāma nigrahasthānam iti. ayaṃ khalv avijñāya kasya pratiṣedhaṃ brūyād iti*. NBh 1191,3f).

Dasselbe Verständnis von *ajñāna* findet sich auch in der buddhistischen Vāda-Tradition des *Upāyahṛdaya (vgl. UH 19,12f: *trir abhihitasya svayam avijñānam*.) und des Tarkaśāstra (vgl. TŚ 39,3f: *pariṣadā vijñātāyā api pratijñāyāḥ kenacid avijñānam ajñānam*.).

atikrāntāvekṣaṇam "Bezugnahme auf Vorhergehendes"

atikrāntāvekṣaṇa (auch → *atītāpekṣaṇam*, → *atītāpekṣā*, → *atītāvekṣaṇam*, → *atītāvekṣā*), ein "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*), ist in allen überlieferten Listen dieser Kompositionselemente enthalten. Der Terminus bezeichnet die ausdrückliche oder implizite Bezugnahme auf etwas, das im betreffenden Werk bereits gesagt wurde und begegnet in dieser sprachlichen Form in der ältesten Gruppe der Definitionen der Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke: "[Eine Bezugnahme in der Form:] 'So wurde es früher dargelegt', ist *atikrāntāvekṣaṇa*." (*purastād evaṃ vihitam ity atikrāntāvekṣaṇam*. AŚ 15.1.61); "[Die Bemerkung:] 'Was früher gesagt wurde', das ist *atikrāntāvekṣaṇa*." (*yat pūrvaṃ uktaṃ tad atikrāntāvekṣaṇam*. SuS ut 65.31); "[Die Bemerkung:] 'So wurde gesagt', ist ein *atikrāntāvekṣaṇa*." (*ity uktam atikrāntāvekṣaṇam*. VDhP 13,17f).

Diese Auffassung bleibt in der medizinischen Tantrayukti-Tradition unverändert, der Terminus begegnet aber in verschiedenen sprachlichen Varianten (vgl. Indu: "Wo unter Bezugnahme auf ein [bestimmtes] zuvor [erwähntes] Wort der Sinn eines Zusammenhanges eintritt, [dort] liegt *atītāpekṣā* vor." *yatrātītaṃ padam apekṣya sambandhārthatā bhavati, sātītāpekṣā*. Indu 472b,27-29; Cakrapāṇidatta: "*atītāvekṣaṇa* ist [das], was als bereits [Gesagtes] genannt wird." *atītāvekṣaṇaṃ nāma yad atītam evocyate*. ĀDī 737a,3; Aruṇadatta: "*atītāpekṣaṇa* ist [das], was Darlegen des zur Rede stehenden unter Bezugnahme auf bereits [Gesagtes] genannt wird." *atītāpekṣaṇaṃ nāma yad atikrāntam apekṣya prastutasya sādhanam ucyate*. SASund 948b,8f).

atideśaḥ "Einbeziehendes Hinweisen"

atideśa, ein "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*), ist in allen überlieferten Listen dieser Kompositionselemente enthalten. Der Terminus bezeichnet das Darlegen von etwas, indem man auf etwas an anderer Stelle Vorgetragenes hinweist und dieses in die gegenständliche Darlegung einbezieht, ohne es nochmals vorzutragen.

Die älteste Auffassung des Terminus in der Tantrayukti-Tradition findet sich bei Kauṭilya und Suśruta. Kauṭilya: "Darlegung durch [an anderer Stelle] Gesagtes ist *atideśa*. [Wie z.B. AŚ 3.16.1:] 'Das Nichtgewähren von Geschenken wird durch die [bereits besprochene] Nichtzahlung von Schulden erklärt'." (*uktena sādhanam atideśaḥ. dattasyāpradānaṃ ṛṇādānena vyākhyātam*. AŚ 15.1.23f). Da Kauṭilya den *atideśa* als Gegenbegriff zum → *pradeśaḥ* zu betrachten scheint, dürfte die Definition konkret als "Dar-

legung [nur] durch [bereits] Gesagtes" zu deuten sein. Suśruta: "Darlegung des in Rede Stehenden durch [noch] nicht Vorgekommenes oder bereits Gesagtes ist *atideśa*. Wie [z.B.]: . . . dadurch steigt jemandes Wind auf; daher könnte [der Zustand des Erkrankten] wie bei der Udāvarta-Krankheit (d.h. eine Krankheit durch Zurückhaltung der natürlichen Ausscheidungen) sein." (*prakṛtasyānāgatena bhūtena vā sādhanam atideśaḥ. yathā anenāsya vāyur ūrddhvam uttiṣṭhate tenodāvartavat syād iti*. SuS_2 ut 65.13; akzeptiert man die Lesevariante in SuS_1 bzw. SuS ut 65.17, die auch bei Ḍalhaṇa, NiS 816b,37, belegt ist, würde sich für Suśruta ein anderes Verständnis des Begriffes ergeben, nämlich: "*atideśa* ist die Darlegung von erst zu Behandelndem [mit Hilfe] des zur Rede Stehenden." *prakṛtasyānāgatasya sādhanam atideśaḥ*.). Verallgemeinernd definiert das Viṣṇudharmottarapurāṇa den Terminus als "[Darlegung des in Rede Stehenden] durch Übergehen [unter Hinweis auf anderswo Gesagtes]." ([*prakṛtasya*] *atikramaṇena* [*sādhanam*] *atideśaḥ*. VDhP 13,11f; ein mögliches, im Sinne Kauṭilyas als Gegenbegriff zu → *pradeśaḥ* interpretierbares Verständnis des Viṣṇudharmottarapurāṇa könnte sich durch die Lesung *atikrāntena* für *atikramaṇena* <vgl. VDhP Anm. 11, wo *atikrāmaṇena* belegt ist> ergeben, nämlich: "[Darlegung] durch bereits [Gesagtes]".).

Ein Verständnis der Struktur des *atideśa* ist schon bei Kātyāyana und Patañjali belegt: "Besteht ein *atideśa* auf das Allgemeine, gibt es keinen *atideśa* auf das Besondere." (*sāmānyātideśe viśeṣānatideśaḥ*. KātyV ad Pāṇ 1.1.56). "Wenn nämlich auf das Allgemeine [dieses] einbeziehend verwiesen wird, wird das Besondere nicht einbezogen. Wie z.B., [wenn es heißt]: 'Man soll sich diesem Kṣatriya wie einem Brahmanen gegenüber verhalten', so wird hinsichtlich des Kṣatriya auf das Allgemeine, [nämlich], wie man sich einem Brahmanen gegenüber zu verhalten hat, einbeziehend verwiesen. Die spezielle [Verhaltensweise] gegenüber [den Brahmanen] Māṭhara oder Kauṇḍinya wird aber nicht einbezogen." (*sāmānye hy atidiśyamāne viśeṣo nātidiṣṭo bhavati. tadyathā brāhmaṇavad asmin kṣatriye vartitavyam iti sāmānyaṃ yad brāhmaṇakāryaṃ tat kṣatriye 'tidiśyate. yad viśiṣṭaṃ māṭhare kauṇḍinye vā na tad atidiśyate*. VyMBh(1) 134,17-19).

Die eher formale Auffassung des *atideśa* in der älteren Tantrayukti-Tradition wird unter anderem in der Mīmāṃsā durch Einbeziehung der sachlich-inhaltlichen Ebene erweitert: So zitiert Śabara einen Vers, in welchem der *atideśa* folgendermaßen definiert wird: "Dasjenige [Verfahren], wodurch eine Beschaffenheit vom Grundtypus eines Ritus auf damit ähnliche bezogen wird, das ist der *atideśa*." (*prakṛtāt karmaṇo yasmāt tatsamāneṣu karmasu | dharmapradeśo yena syāt so 'tideśa iti sthitiḥ ||* ŚBh(5) 387,1f ad MīmSū 7.1.12). Er selbst definiert den *atideśa* in ähnlicher Weise, indem er deutlich auf die Worterklärung des Terminus Bezug nimmt: "Ein *atideśa* ist [gegeben], wenn Beschaffenheiten, die im Hinblick auf etwas anderes dargelegt wurden, ihren [Geltungs]bereich anderswo haben, insofern sie über [das Dargelegte] hinausgehend [gelten]. Wie [z.B.]: Wenn die Vorschrift für die Ernährung des Devadatta folgendermaßen angegeben wurde: 'Devadatta soll mit Reis, Suppe, Fleisch und Kuchen ernährt werden', genau diese Vorschrift auf Yajñadatta folgendermaßen übertragen wird: 'Yajñadatta soll wie Devadatta ernährt werden'." (*atideśo nāma ye paratra vihitā dharmās tam atītyānyatra teṣāṃ deśaḥ. yathā devadattasya bhojanavidhiṃ kṛtvā śālisūpamāṃsāpūpair devadatto bhojayitavya iti, tam eva vidhiṃ yajñadatte 'tidiśati devadattavad yajñadatto bhojayitavya iti*. ŚBh(5) 386,22-25 ad MīmSū 7.1.12).

Daß diese Auffassung des *atideśa* auch der Tantrayukti-Tradition nicht fremd war, zeigt die Definition des Terminus in der Yuktidīpikā, welche erstmals den wesentlichen Charakter des Terminus in der Struktur des "[auch dies] ist so" (*tathā*) sieht: "'Gemeinsam, ungeistig, hervorbringend ist das Entfaltete; ebenso ist [auch] die Urmaterie' (SK 11), dies ist [ein Beispiel] eines *atideśa*." (*sāmānyam acetanaṃ prasavadharmi vyaktam, tathā pradhānam iti atideśaḥ*. YD 5,18f).

Die späteren Definitionen der medizinischen Werke bewahren dieses Verständnis des Termi-

nus in einer sprachlich differenzierteren Form. So definiert Indu: "Wenn Beschaffenheiten, die dem einen [Beschaffenheitsträger] zugehören, einem anderen zugesprochen werden, ist [dies] *atideśa*." (*anyasambandhinām dharmāṇām anyatra avasthāpanam atideśaḥ*. Indu 472a,13f). Cakrapāṇidatta und Aruṇadatta definieren - wohl in Abhängigkeit voneinander - den *atideśa* ausführlicher: "Ein *atideśa* [liegt vor], wenn, nachdem eine bestimmte Sache klargestellt wurde, erklärt wird: 'So ist auch [jene] andere zu verstehen', um eine, die nicht vorgetragen wird, darzulegen." (*atideśo nāma yat kiṃcid eva prakāśyārtham anuktārthasādhanāyaivaivam anyad api pratyetavyam iti paribhāṣyate*. ĀDī 736b,6f); "Der *atideśa* [liegt vor], wenn ein bestimmter Sachverhalt, nachdem er vorgetragen wurde, im Sinne der [Interpretations]regel: 'So ist auch [dieses] andere zu verstehen', verwendet wird, um eine [andere] nicht vorgetragene Sache darzulegen." (*atideśo nāma yat kiñcid evārthajātam uktvānuktārtha sādhanāyaivam anyad api pratyetavyam iti paribhāṣāyāṃ sthāpayati*. SASund 947b,24-26).

ativyākhyānam "Ausführliche Darstellung"

Der Terminus, belegt im Viṣṇudharmottarapurāṇa, ist möglicherweise eine sprachliche Variante des in der Liste der "Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) enthaltenen Terminus → *vyākhyānam* 1 und wird als "Ausführliche Darlegung in einem Lehrwerk" definiert (vgl. *tantrātiśayavarṇanātivyākhyānam* <konj.: *tatrāti*° VDhP; vgl. *tantre 'tiśaya*° SuS ut 65.33>. VDhP 13,19).

atītakālam "Zu spät [Vorgebrachtes]"

atītakāla ist ein von Caraka gelehrter Grundbegriff seiner Vāda-Lehre (→ *vādamārgapadam*). Unter der Bezeichnung → *kālātītavacanam* wird der Begriff als "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte genannt und bezeichnet das zu späte Vorbringen von Argumentationselementen bzw. den Umstand, daß der jeweilige Gegner Fehler in der Debatte nicht zeitgerecht aufzeigt. Die Definition des Begriffes bei Caraka lautet: "*atītakāla* ist etwas, das früher hätte gesagt werden müssen, [aber erst] später gesagt wird. Ein solches ist [in der Debatte] nicht zu berücksichtigen, weil der [entsprechende] Zeitpunkt überschritten wurde. Oder, wenn einer, ohne die Niederlage des [Gegners], der bereits früher [wegen eines von ihm begangenen Fehlers] unterlegen wäre, aufgezeigt zu haben, die Niederlage [seines Kontrahenten] später aufzeigt, nachdem er bereits vom [früheren] Diskussionsgegenstand Abweichendes aufgegriffen hat, [so] ist diese Formulierung der Niederlage wirkungslos, weil der [entsprechende] Zeitpunkt überschritten wurde." (*atītakālaṃ nāma yat pūrvaṃ vācyaṃ tat paścād ucyate, tat kālātītatvād agrāhyaṃ bhavatīti. pūrvaṃ vā nigrahaprāptam anigṛhya parigṛhya pakṣāntaritaṃ paścān nigṛhīte tat tasyātītakālatvān nigrahavacanam asamarthaṃ bhavati*. CarS vim 8.58).

Vergleichbare Auffassungen des Begriffes finden sich auch in den Nyāyasūtren, der buddhistischen Vāda-Tradition des Tarkaśāstra und des *Upāyahṛdaya (→ *aprāptakālam*) und auch in der der Yogācāra-Schule (→ *akālam* [*vacanam*]). Vgl. aber auch → *paryanuyojyopekṣaṇam* in den Nyāyasūtren (NSū 5.2.21), wo das Übersehen eines Fehlers des Gegners als eigenständiger Grund einer Niederlage gelehrt wird.

atītāpekṣaṇam "Bezugnahme auf Vorhergehendes"

Der Terminus, der bei Aruṇadatta belegt ist (vgl. SASund 948b,8f; jedoch → *atītāpekṣā* in SASund 946b,32), ist eine sprachliche Variante des in den älteren Listen der "Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) enthaltenen Terminus → *atikrāntāvekṣaṇam*.

atītāpekṣā "Bezugnahme auf Vorhergehendes"

Der Terminus, der bei Indu (Indu 472b,27-29) und in der Liste Aruṇadattas belegt ist (SASund 946b,32; jedoch → *atītāpekṣaṇam* in SASund 948b,8f), ist eine sprachliche Variante des in den älteren Listen der "Kompositionsele-

mente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) enthaltenen Terminus → *atikrāntāvekṣaṇam*.

atītāvekṣaṇam "Bezugnahme auf Vorhergehendes"

Der nur bei Cakrapāṇidatta (ĀDī 737a,3) belegte Terminus, ist eine Ausdrucksvariante des in den älteren Listen der "Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) enthaltenen Terminus → *atikrāntāvekṣaṇam*.

atītāvekṣā "Bezugnahme auf Vorhergehendes"

Der Terminus, nur bei Caraka (CarS siddh 12.44) belegt, ist eine sprachliche Variante des in den älteren Listen der "Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) enthaltenen Terminus → *atikrāntāvekṣaṇam*.

adīptam [vacanam] "Unklare [Rede]"

In der Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule bezeichnet *adīpta* ([*a*]*pradīptam* in ASBh 154,2 dürfte wohl auf einer Verschreibung der Handschrift, die *pra°* für *a°* liest, beruhen) einen der neun "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*), die als Anlaß einer "Niederlage in der Debatte" (→ *vādanigrahaḥ*) gewertet werden. Im Hetuvidyā-Abschnitt der Śrutamayībhūmi sowie im Abhidharmasamuccayabhāṣya bezeichnet *adīpta* vier Fehler in der Formulierung eines Disputanten: "Was ist *adīptam* [*vacanam*]? Eine [Rede], die die Charakteristika richtiger Wortfügung außer Acht läßt; [eine], in der eine Antwort gegeben wurde, ohne daß [der Antwortende das vom Gegner Vorgebrachte] wiederholen konnte; [eine], die in Prākrit beendet wird, nachdem sie in Sanskrit begonnen wurde [und eine], die man in Sanskrit beendet, nachdem sie in Prākrit begonnen wurde." (*adīptaṃ vacanaṃ katamat? yac* <[*a*]*pradīptavacanaṃ yac*. ASBh 154,2> *chabda* <? ASBh$_m$> *lakṣaṇasamatikrāntam* <*chandalakṣaṇa°* ŚruBhū, ASBh; vgl. *sgra'i mtshan ñid* ASBh$_t$ 140b,3; aber *tshig bsdeb pa'i mtshan ñid* ŚruBhū$_t$ 227b,4> *apratyanubhāṣyottaravihitaṃ saṃskṛtenārabhya* <*saṃskāreṇārabhya* ŚruBhū> *prākṛtenāvasitaṃ* <*paryavasitaṃ* ŚruBhū> *prākṛtenārabhya saṃskṛtena* <*saṃskāreṇa* ŚruBhū> *paryavasitaṃ ca*. ŚruBhū 346,21-23; ASBh 154,2-4).

Einer dieser vier Fehler, nämlich der, daß der Gegner in der Disputation antwortet, ohne das Vorgebrachte wiederholen zu können, findet sich auch in den Nyāyasūtren sowie in der Vāda-Tradition des Tarkaśāstra unter der Bezeichnung "Nicht-Wiederholen-Können" (→ *ananubhāṣaṇam*) als eigenständiger "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte (vgl. etwa NSū 5.2.6 bzw. TŚ 38,25 - 39,2).

adhikam "Zuviel [Vorgebrachtes]"

Der Terminus bezeichnet bei Caraka (vim 8.54) einen der Fehler der Rede (→ *vākyadoṣaḥ*) in der "Debatte" (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1). Es ist dies die älteste (?) Erwähnung des *adhika* im Kontext der Dialektik: "Ein Fehler der Rede [in der Debatte] ist das im Hinblick auf einen bestimmten Zweck zuwenig [oder] *adhika* (zuviel) [Vorgebrachte], sowie Bedeutungsleeres, keinen Sinn Machendes und Widersprüchliches." (*vākyadoṣo nāma yathā khalv asminn arthe nyūnam adhikam anarthakam apārthakaṃ viruddhaṃ ceti.* CarS [vim 8.54] 270a,15-17). Die hier implizierte Kurzdefinition des *adhika* ("im Hinblick auf einen bestimmten Zweck zuviel [Vorgebrachtes]" - . . . *asminn arthe* . . . *adhikam*) erklärt Caraka, indem er zwei mögliche Arten dieses Fehlers der Rede einführt, die er ihrerseits näher bestimmt: "*adhika* ist das Gegenteil von 'Zuwenig [Vorgebrachtes]' (→ *nyūnam*). Entweder ist es [gegeben], wenn man etwas, das nicht zur Sache gehört, erwähnt, wie [z.B.] das Gesetzeswerk des Bṛhaspati oder des Uśanas oder irgend ein anderes [Werk], welches immer es sei, wenn der Āyurveda (d.h. die Medizin) zur Sprache steht; oder, wenn etwas, obwohl es zur Sache gehört, zweimal erwähnt wird, handelt es sich wegen des Fehlers der Wiederholung (→ *punaruktam*) um *adhika*. Und die Wiederholung [ihrerseits] ist zweifach: sachliche Wiederholung (→ *arthapunaruktam*) und wörtliche Wiederholung (→ *śabdapunaruktam*). Von diesen [beiden] ist die sachliche

Wiederholung wie [z.B., wenn man sagt]: 'Die Arznei [d.h.] die Heilkräuter sind das Heilmittel'. Die wörtliche Wiederholung dagegen liegt [beispielsweise] vor, [wenn man sagt]: 'Die Arznei [d.h.] die Arznei [ist das Heilmittel]'." (*adhikaṃ nyūnaviparītam; yad vāyurvede bhāṣyamāṇe bārhaspatyam auśanasam anyad vā yat kiṃcid apratisaṃbaddhārtham ucyate; yad vā saṃbaddhārtham api dvir abhidhīyate tat punaruktadoṣatvād adhikam. tac ca punaruktaṃ dvividham - arthapunaruktaṃ śabdapunaruktaṃ ca. tatrārthapunaruktaṃ yathā bheṣajam auṣadham sādhanam iti; śabdapunaruktaṃ punar bheṣajam bheṣajam iti.* CarS [vim 8.54] 270a,21-27). Caraka zählt *adhika*, jedenfalls sofern es eine Wiederholung (→ *punaruktam*) ist, zu den "Gründen einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*; vgl. CarS vim 8.65) in der Debatte.

Im Sinne von Carakas Kurzdefinition des *adhika* (. . . *asminn arthe* . . . *adhikam*), allerdings nur auf die Beweisführung (→ *avayavaḥ*, → *sādhanam*) in der Debatte bezogen, bestimmen die Nyāyasūtren diesen Terminus: "[Wenn beim Vortragen eines Beweises] eine Begründung (→ *hetuḥ*) oder ein Beleg (→ *udāharaṇam*) zuviel ist, ist dies *adhika*." (*hetūdāharaṇādhikam adhikam.* NSū 5.2.13). Dabei zählen sie das so definierte *adhika*, neben dem Fehler der Wiederholung (*punarukta*) zu den "Gründen einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*; vgl. NSū 5.2.1) in der Debatte. Über die *adhika*-Definition der Nyāyasūtren ist auch Pakṣilasvāmin letzlich nicht hinausgegangen, wenn er diese kurz mit den Worten kommentiert: "Da durch ein einziges [des jeweiligen Beweisgliedes der Zweck] erreicht ist, ist ein weiteres zwecklos. Dies ist jedoch [nur] als ein solches zu betrachten, wenn eine Beschränkung [auf jeweils nur eines] zugestanden wird." (*ekena kṛtatvād anyatarasyānarthakyam iti, tad etan niyamābhyupagame veditavyam iti.* NBh 1186,3). Bemerkenswert ist lediglich Pakṣilasvāmins Zusatz, daß dies nur im Fall dieses Zugeständnisses zu werten ist und nicht als eine Regel, auf die sich der Disputierende dem Disputationspartner oder den Disputationsrichtern gegenüber berufen könnte. Wenn nach mehr Gründen oder Belegen gefragt wird, hat er dennoch zu antworten. (Vgl. Vācaspati: "Wo aber der Gegner oder die Disputationsversammlung den Wunsch haben, zu wissen, wieviele Begründungen es für ein bestimmtes zu Beweisendes gibt, dort müssen alle Begründungen, soviele es gibt, genannt werden, weil, falls nur die eine oder andere vorgebracht wird, die Niederlage folgen würde." *yatra tu prativādinaḥ pariṣado vā jijñāsā bhavati, kati sādhanāni saṃbhavanty asmin sādhya iti, tatra yāvanti sādhanāni tāvanti sarvāṇy eva vācyāni, anyatarābhidhāne nigrahaprasaṅgād iti.* NVTṬ 1186,17-19).

In der Zeit zwischen Pakṣilasvāmin und Uddyotakara muß es auch Lehrer (Dignāga ?) gegeben haben, die - vielleicht aufgrund dieser situationsbedingten Wertung des *adhika* als Grund einer Niederlage - die Meinung vertreten hatten, daß *adhika* überhaupt kein Grund einer Niederlage sei, wie Uddyotakara belegt: "Einige sagen jedoch, daß dies (= *adhika*) kein Grund einer Niederlage sei, weil es eine Bekräftigung ist. Man beobachtet nämlich, daß das, was erkennen zu lassen ist, durch mehrere Erkenntnisgründe bekräftigt wird, wie durch [das Sehen von] Rauch und Lichtschein [die Erkenntnis des] Feuers." (*eke tu bruvate nedaṃ nigrahasthānaṃ dārḍhyāt. dārḍhyaṃ hi jñāpyasya bhūyobhir jñāpakair dṛṣṭaṃ yathā dhūmālokābhyām agner iti.* NV 1186,7f; vgl. auch NM(2) 200,33: *apara āha - niyamābhyupagame nāyaṃ doṣaḥ pratipattidrạdhimne tadabhidhānād iti.*).

In der buddhistischen Vāda-Tradition vor Dignāga findet sich das selbe Verständnis des Terminus *adhika* wie in den Nyāyasūtren (vgl. TŚ 33,6 und 38,7-15: *bahuhetūdāharaṇoktir adhikam* . . . ; UH 11,8-20, wo *adhika* unterteilt in *hetvadhika*, *dṛṣṭāntādhika* und *vākyādhika* belegt ist).

Die Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule vertritt *adhika* als Unterteilung der "Nicht maßgerechte [Rede]" (→ *amitam* [*vacanam*]; vgl. ŚruBhū 346,13; ASBh 153,21), die als "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*) gewertet wird.

adhikaraṇam "Thema"

adhikaraṇa ist das in allen erhaltenen Darstellungen der "Kompositionselemente wissen-

schaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) an erster Stelle genannte Element. Seine Auffassung bleibt im wesentlichen unverändert: "*adhikaraṇa* ist der Gegenstand, über den gesprochen [bzw. geschrieben] wird." (*yam artham adhikṛtyocyate, tad adhikaraṇam*. AŚ 15.1.4 = SuS ut 65.8 = VDhP 13,7).

Die gleiche Auffassung des Terminus begegnet auch bei den späteren Autoren der medizinischen Tradition: "*adhikaraṇa* ist der Gegenstand, unter dessen Zugrundelegung der Autor tätig wird." (*adhikaraṇaṃ nāma yam artham adhikṛtya pravartate kartā*. ĀDī 736a,11f). "*adhikaraṇa* ist der [einem Werk] zugrundeliegende [Gegenstand]; in ihm liegt [dessen] eigentliches Anliegen." (*ādhāro 'dhikaraṇaṃ tātparyaṃ tatra tiṣṭhati*. TYVic 2,16). Die zuletzt genannte Definition ist insofern interessant, als in ihr bereits ein Aspekt des *adhikaraṇa* anklingt, der spätestens im 10. Jh. n. Chr. für die Entwicklung eines logischen Theorems (*adhikaraṇasiddhāntabalāt*) verwendet wurde und der expliziter in der Definition des *adhikaraṇa* bei Indu begegnet: "*adhikaraṇa* ist der einleitend genannte [Gegenstand eines Textes]; [d.h.] *adhikaraṇa* ist jener [Gegenstand], kraft dessen alles, auch wenn es allgemein erwähnt wurde, seine [im Kontext gemeinte] besondere [Bedeutung] erhält." (*adhikaraṇaṃ prastavaḥ, sāmānyenoktam apy arthajātaṃ yadbalād viśeṣe 'vasthāpyate, tad adhikaraṇam*. Indu 471b,2-4).

adhikaraṇa ist aber nicht nur die Themenangabe eines Gesamtwerkes, sondern auch die untergeordneter Teile eines Werkes. In diesem Sinn definiert Aruṇadatta *adhikaraṇa* als jenen Gegenstand, "unter dessen Zugrundelegung ein Werk, ein Abschnitt, ein Kapitel, eine [bestimmte] Problembehandlung oder eine Aussage zustande kommt." (*yad adhikṛtya pravartate śāstraṃ sthānam adhyāyaḥ prakaraṇaṃ vākyaṃ vā*. SASund 947a,1f).

adhikaraṇasiddhāntaḥ "Feststehende Lehre eines Problemzusammenhanges"

Der Terminus bezeichnet eine der vier Arten des in der Disputationslehre entwickelten Begriffes der feststehenden Lehre (→ *siddhāntaḥ*; vgl. CarS vim 8.27 und 8.37; NSū 1.1.1 und 1.1.26-31). Die älteste (?) Definition begegnet in der Vāda-Lehre Carakas: "Der *adhikaraṇasiddhānta* ist [jener] Gegenstand, bei dem, wenn er dargelegt wird, auch andere Gegenstände [als] erwiesen [gelten], wie [z.B.], wenn man darlegt, daß ein [zu Lebzeiten] Emanzipierter kein weiterwirkendes Karman hervorbringt, weil er ohne Begehren ist, so sind [damit auch] das Werk [und seine] Frucht, die Emanzipation, die Seele und die Wiedergeburt erwiesen." (*adhikaraṇasiddhānto nāma sa yasminn adhikaraṇe prastūyamāne siddhāny anyāny apy adhikaraṇāni bhavanti, yathā - na muktaḥ karmānubandhikaṃ kurute, nispṛhatvād iti prastute siddhāḥ karmaphalamokṣapuruṣapretyabhāvā bhavanti*. CarS [vim 8.37] 268a,18-22). Der *adhikaraṇasiddhānta* ist daher eine bestimmte Lehre, die als feststehende Lehrmeinung die in ihr implizierten Lehren eines bestimmten Problemzusammenhanges als erwiesen voraussetzt. Diese Auffassung bleibt in der Geschichte des Begriffes praktisch unverändert.

Die Definition des Begriffes in den Nyāyasūtren: "Der *adhikaraṇasiddhānta* ist das, bei dessen Erwiesensein andere Sachverhalte erwiesen sind." (*yatsiddhāv anyaprakaraṇasiddhiḥ so 'dhikaraṇasiddhāntaḥ*. NSū 1.1.30), kommentiert Pakṣilasvāmin, indem er die Implikationsstruktur verdeutlicht: "Ohne jene anderen Sachverhalte, die beim Nachweis eines bestimmten [Gesamt]sachverhaltes impliziert sind, kann dieser Sachverhalt nicht erwiesen werden. Das, worauf diese [anderen] Sachverhalte [in ihrem Erwiesensein] beruhen, ist der *adhikaraṇasiddhānta*. Wie [z.B. die Aussage]: 'Der Erkenner ist von Körper und Sinnesorganen verschieden, weil er durch Hören und Sehen ein und denselben Gegenstand erfaßt'. Die hier implizierten Sachverhalte sind: Die Verschiedenheit der Sinnesorgane, [die Tatsache, daß] die Sinnesorgane ein jeweils fest zugeordnetes Sinnesobjekt haben, das Erfassen [ihres] je eigenen Objektes zum Merkmal haben und die Erkenntnis des Erkenners zustandekommen lassen, [daß] die Substanz, die von den Eigenschaften, wie Geruch usw., unterschieden ist, Substrat der Eigenschaft ist [und schließlich, daß] die Seelen kein

fest zugeordnetes Objekt haben. Wenn der vorausgehende Sachverhalt erwiesen ist, sind auch diese [anderen] Sachverhalte erwiesen. Ohne sie ist [nämlich] dieser Sachverhalt nicht möglich." (*yasyārthasya siddhāv anye 'rthā anuṣajyante na tair vinā so 'rthaḥ sidhyati, te 'rthā yad adhiṣṭānāḥ so 'dhikaraṇasiddhāntaḥ. yathā dehendriyavyatiriktojñātā darśanasparśanābhyām ekārthagrahaṇād iti. atrānuṣaṅgino 'rthā - indriyanānātvaṃ, niyataviṣayāṇīndriyāṇi svaviṣayagrahaṇaliṅgāni jñātur jñānasādhanāni, gandhādiguṇavyatiriktaṃ dravyaṃ guṇādhikaraṇam, aniyataviṣayāś cetanā iti. pūrvārthasiddhāv ete 'rthāḥ sidhyanti na tair vinā so 'rthaḥ sambhavatīti.* NBh 264,9 - 265,6).

adhigatapadārtham "Zur Sache [Reden]"

Der Terminus bezeichnet in Carakas Darlegung der Grundbegriffe der Debatte (→ *vādamārgapadam*) einen der "Vorzüge der Rede" (→ *vākyapraśaṃsā*; CarS vim 8.55). Da Caraka den Terminus nicht definiert, noch auch unter den "Fehlern der Rede" (→ *vākyadoṣaḥ*) einen ihm entsprechenden Gegenbegriff nennt, ist man bezüglich des Verständnisses des Begriffes zunächst auf die Bedeutung des ihn bezeichnenden Wortes angewiesen. Berücksichtigt man dabei, daß in dieser frühen Zeit zur Definition von Begriffen häufig "Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) verwendet wurden, könnte man den Wortbestandteil *padārtha* im Sinne des entsprechenden Kompositionselementes (→ *padārthaḥ*) verstehen, also als Gegenstand eines Wortes oder Textes (vgl. *yo 'rtho 'bhihitaḥ sūtre pade vā sa padārthaḥ, padasya padayoḥ padānāṃ vārthaḥ padārthaḥ*. SuS [ut 65.10] 815b,28f). Wenn also vom Reden (*vākya*) in der Debatte im Sinne eines Vorzugs gesagt ist, es sei *adhigatapadārtha*, kann man annehmen, daß es sich um ein Reden handelt, das den zur Rede stehenden Gegenstand "trifft" (*adhigata-*) und in diesem Sinne "zur Sache" ist. Diesem Verständnis nach dürfte *adhigatapadārtha* als Gegenbegriff des bei Caraka als "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) genannten Begriffes "[Vorbringen von] Anderem" (→ *arthāntaram*) zu verstehen sein.

In der buddhistischen Vāda-Tradition des *Upāyahṛdaya wird *adhigatapadārtha* in der Liste der "Vorzüge der Rede" genannt (vgl. UH 10,5). In der Śrutamayībhūmi und im Abhidharmasamuccayabhāṣya findet sich ein als einer der "Rechten Beschaffenheiten des sprachlichen Ausdrucks" (→ *vākkaraṇasampat*) gelehrter, vergleichbarer Begriff (siehe s.v. → *anākulam* [*vacanam*].

adhyavasāyaḥ "Entscheidung für", "Feststellen", "Erfassen"

Der Terminus *adhyavasāya* begegnet in der älteren Zeit in mehreren technischen Bedeutungen, von denen jedoch nur eine (s. unten) für die Lehre von der Erkenntnis bedeutsam geworden ist. So ist *adhyavasāya* beispielsweise bei Patañjali jenes "Sich Entscheiden für", welches das Handeln des Menschen bestimmt: "Ein bedachtsamer Mensch faßt zunächst einen bestimmten Gegenstand in der Erkenntnis ins Auge, hat er [ihn] ins Auge gefaßt, [tritt] ein begehrendes Ausschauen [nach ihm] ein; hat er [ihn] zum Gegenstand [seines] Begehrens gemacht, entscheidet er sich [urteilend] für [ihn]. Hat er sich für [ihn] entschieden, macht er sich ans Werk. Hat er sich ans Werk gemacht, kommt es zur Ausführung [und] wenn die Ausführung [erfolgt ist], erlangt [er] das Ergebnis." (*ya eṣa manuṣyaḥ prekṣāpūrvakārī bhavati sa buddhyā tāvat kiṃcid arthaṃ sampaśyati saṃdṛṣṭe prārthanā prārthite 'dhyavasāyo 'dhyavasāya ārambha ārambhe nirvṛttir nirvṛttau phalāvāptiḥ*. VyMBh(1) 278,1-3 ad Pāṇ 1.3.14).

Neben dieser Bedeutung bleibt *adhyavasāya* aber immer auch als "Entscheidung für", "Feststellen" bzw. "Erfassen" erhalten. In dieser Bedeutung wird *adhyavasāya* für die Erkenntnislehre zum Terminus technicus.

In den entsprechenden ältesten Belegen steht der Terminus zunächst im dialektischen Kontext, wie beispielsweise in den Nyāyasūtren: "Streitgespräch (→ *jalpaḥ*) und "Eristischer Streit" (→ *vitaṇḍā*) [geschehen] zum Zweck, die Wahrheit festzustellen und zu schützen, wie man [z.B. Felder] mit Dornen und Zweigen ein-

friedet, um das Wachsen der Saat zu schützen." (*tattvādhyavasāyasaṃrakṣaṇārthaṃ jalpavitaṇḍe bījaprarohasaṃrakṣaṇārthaṃ kaṇṭakaśākhāvaraṇavat*. NSū 4.2.49). Hier ist das "Feststellen der Wahrheit" (*tattvādhyavasāya*) nicht als ein Feststellen durch einen Erkenntnisakt zu verstehen, sondern nur als ein zu einer Entscheidung führender, dialektischer Vorgang.

Daneben verwenden die Nyāyasūtren jedoch den Terminus *adhyavasāya* im Sinne von erkennendem Erfassen: "Weder aufgrund des Erfassens (*adhyavasāya*) einer mehreren Dingen gemeinsamen Beschaffenheit, noch aufgrund des Erfassens (*adhyavasāya*) einer Beschaffenheit nur eines [von zwei Dingen] ergibt sich der Zweifel, noch [auch] aufgrund des Erfassens (*adhyavasāya*) von gegensätzlichen Meinungen oder einer Unschärfe [der Erkenntnis]." (*samānānekadharmādhyavasāyādanyataradharmādhyavasāyād vā na saṃśayaḥ. vipratipattyavyavasthādhyavasāyāc ca*. NSū 2.1.1f. Dieselbe Bedeutung von *adhyavasāya* begegnet in NSū 2.1.6, das diese Diskussion abschließt.). Bemerkenswert ist, daß der Terminus *adhyavasāya* zwar verwendet, aber noch nicht definiert wird. Die Andeutung einer Definition findet sich erst bei Pakṣilasvāmin, der diesen Terminus in seinem Kommentar zu NSū 2.1.1 als "Feststellen des Gegenstandes" (*arthāvadhāraṇa*) glossiert. In diesem Sinne entspricht *adhyavasāya* der Bestimmung der Wahrnehmung (→ *pratyakṣam*) als eine "[den Gegenstand] erfassende" (*vyavasāyātmaka*; vgl. NSū 1.1.4). Der *adhyavasāya* bezeichnet daher nicht den Erkenntnisakt selbst. In NSū 1.1.15 und in Pakṣilasvāmins Kommentar dazu wird er bei der Erörterung des Erkennens nicht als Synonym von *buddhi*, *upalabdhi*, oder *jñāna* verstanden, sondern als das dem Erkennen eigene Erfassen des Gegenstandes. In der älteren Zeit scheint der *adhyavasāya* auch nicht als ein urteilendes und daher vorstellendes Erkennen (*savikalpakajñāna*) gedeutet werden zu dürfen, da in dieser Zeit die Frage des urteilenden Vorstellens noch nicht thematisch ist.

Es ist das Sāṃkhya, das (jedenfalls seit Īśvarakṛṣṇa) den *adhyavasāya* im strikt technischen Sinne nur für dieses dem Erkennen eigene Erfassen des Gegenstandes als das, was er ist, verwendet und ihn als spezifische Funktion dem Erkenntnisorgan (*buddhi*) zuordnet (vgl. SK 23: *adhyavasāyo buddhiḥ*). Die Yuktidīpikā ist der älteste erhaltene Text, der den *adhyavasāya* als solchen thematisiert: "Was ist dieser *adhyavasāya*? Der *adhyavasāya* ist die Erkenntnis, die Gewißheit [in der Erkenntnis], das Erfassen des Gegenstandes [in der Form]: 'Dies ist eben ein Rind', 'Dies ist eben ein Mensch'." (*ko 'yaṃ adhyavasāyaḥ? gaur evāyaṃ, puruṣa evāyaṃ iti yaḥ pratyayo niścayo 'rthagrahaṇaṃ, so 'dhyavasāyaḥ*. YD 92,7f).

anadhikam "Nicht zuviel [Vorgebrachtes]"

Bei Caraka (CarS vim 8.55) bezeichnet der Terminus einen der "Vorzüge der Rede" (→ *vākyapraśaṃsā*) in der "Debatte" (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1). Da Caraka den Terminus nicht definiert, läßt er sich in seiner Bedeutung nur als Gegenbegriff zu dem ihm entsprechenden "Fehler der Rede" (→ *vākyadoṣaḥ*), nämlich "Zuviel [Vorgebrachtes]" (→ *adhikam*), bestimmen. Es handelt sich daher bei diesem Vorzug der Rede darum, daß man im Hinblick auf den in der Debatte geforderten Zweck nicht zuviel vorbringt, d.h. nur das zur Sache Gehörige und dieses auch ohne sprachliche oder inhaltliche Wiederholung (→ *punaruktam*; vgl. CarS vim 8.54 s.v. *adhikam*).

In der frühen buddhistischen Vāda-Tradition begegnet der Terminus im *Upāyahṛdaya (vgl. UH 10,5 und 19ff). Auf seiten der Vāda-Lehre des frühen Yogācāra muß *anadhika* implizit als Unterbegriff der "Maßgerechten [Rede]" (→ *mitam* [*vacanam*]) vertreten worden sein, wird dort aber nicht ausdrücklich erwähnt (vgl. ŚruBhū 343,31).

ananubhāṣaṇam "Nicht-Wiederholen-Können"

Der Terminus bezeichnet den in den Nyāyasūtren (NSū 5.2.1) als einen der 22 "Gründe einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) genannten Fehler in der "Debatte" (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1). Dieser Fehler liegt vor, wenn ein Disputant eine Aussage, "nicht wiederholen kann,

auch wenn sie [vom Gegner] dreimal ausgesprochen [und] von der Disputationsversammlung verstanden wurde." (*vijñātasya pariṣadā trir abhihitasyāpy apratyuccāraṇam ananubhāṣaṇam*. NSū 5.2.16). Pakṣilasvāmin, der in seinem Kommentar inhaltlich nicht über das Sūtra hinausgeht, erläutert diesen Fehler in der Debatte folgendermaßen: "Wenn [ein Disputant] etwas vom Gegner [in der Debatte sogar] dreimal Vorgebrachtes, dessen Sinn [auch] von der Disputationsversammlung verstanden wurde, nicht wiederholen kann, handelt es sich um den *ananubhāṣaṇa* genannten Grund einer Niederlage. Auf welcher Grundlage sollte [auch] einer, der [den Sinn einer Aussage] nicht wiederholen kann, eine Widerlegung der Gegenthese vorbringen können? (*vijñātasya vākyārthasya pariṣadā prativādinā trir abhihitasya yad apratyuccāraṇaṃ tad ananubhāṣaṇaṃ nāma nigrahasthānam iti. apratyuccārayan kim āśrayaṃ parapakṣapratiṣedhaṃ brūyāt.* NBh 1189,4-6).

In der buddhistischen Vāda-Tradition des Tarkaśāstra findet sich der Terminus gleich definiert wie in den Nyāyasūtren (vgl. TŚ 38,25 - 39,2), in der Yogācāra-Tradition scheint ein Aspekt der "Unklaren [Rede]" (→ *adīptam*) mit *ananubhāśaṇa* übereinzustimmen.

Daß dieser Grund einer Niederlage in der frühen Zeit nicht unumstritten war, belegt ein Fragment bei Uddyotakara: "Gewisse [Gelehrte meinen, daß] dies kein Grund einer Niederlage sei, weil man [erst] durch die Erwiderung [die Klugheit oder Dummheit, d.h. das Verständnis des Gegners] feststellt [und nicht durch die Fähigkeit, das Vorgetragene zu wiederholen]." (*uttareṇāvasthānāt nedaṃ nigrahasthānam iti kecit.* NV 1189,9; zur Erläuterung dieses Fragmentes s. NV 1189,9-1190,3).

ananuyojyam "Nicht zu Beanstandendes"

Der Terminus begegnet bei Caraka (CarS vim 8.27) als einer der Grundbegriffe der Debatte (→ *vādamārgapadam*), wo er als Gegenbegriff zu "Zu Erfragendes", "Zu Beanstandendes" (→ *anuyojyam*) bestimmt wird: "*ananuyojya* ergibt sich im entgegengesetzten Fall (d.h. wenn nichts zu beanstanden oder zu fragen ist), wie [z.B.], wenn [gesagt wurde]: 'Diese [Krankheit] ist nicht zu behandeln'." (*ananuyojyaṃ nāmāto viparyayeṇa, yathā - ayam asādhyaḥ.* CarS [vim 8.51] 269b,38f). Man muß wohl davon ausgehen, daß es sich beim *ananuyojya* um eine klare und eindeutige Aussage in der "Debatte" (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1) handelt, bei der nichts zu beanstanden oder zu fragen ist. Ein ungerechtfertigtes "Rückfragen" (→ *anuyogaḥ*) eines *ananuyojya* (→ *ananuyojyasyānuyogaḥ*) wird aber als "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) gewertet, wodurch der Begriff seine Bedeutung für die Disputationslehre erlangt.

In der frühen buddhistischen Vāda-Tradition des *Upāyahṛdaya wird *ananuyojya* lt. Tuccis Rückübersetzung in der Liste der "Vorzüge der Rede" (→ *vākyapraśaṃsā*) aufgezählt (vgl. UH 10,6).

ananuyojyasyānuyogaḥ "[Beanstandendes] Rückfragen, wenn nicht zu beanstanden ist"

Der Terminus bezeichnet bei Caraka einen der "Gründe einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte (vgl. CarS [vim 8.65] 272a,15-21). Als beanstandendes Rückfragen, wenn nicht beanstandet werden soll (→ *anuyogaḥ*, → *ananuyojyam*), scheint dieser Grund einer Niederlage dem in den Nyāyasūtren (vgl. NSū 5.2.22), dem Tarkaśāstra (vgl. TŚ 40,3-7) und möglicherweise dem *Upāyahṛdaya (vgl. UH 19,11f) unter der Bezeichnung → *niranuyojyānuyogaḥ* gelehrten zu entsprechen. Caraka selbst gibt aber keine Definition des Terminus.

anapadeśaḥ "Nicht-Grund", "Scheingrund"

Der *anapadeśa* ist in der älteren Vaiśeṣika-Tradition der übliche Terminus für → *hetvābhāsaḥ* bzw. → *ahetuḥ*. Der Wortbildung nach handelt es sich um die Negation des "Kompositionselementes wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) "[Begründender] Hinweis" (→ *apadeśaḥ*), die jedoch in der Tantrayukti-Tradition als solche nicht belegt ist. Als Bezeichnung des fehlerhaften Grundes ist *anapadeśa* jedoch nur als Gegenbegriff zu → *apadeśaḥ* (im Sinne von "Logischer Grund") denkbar (vgl. auch die Ver-

wendung der negativen Form *anapadeśa* "Falsche Begründung" in NSū 2.2.35, 3.2.22 und 5.1.9). Im Sinne von "Nicht-Grund" verwenden ihn bereits die Vaiśeṣikasūtren: "Weil ein Grund voraussetzt, daß er [im Sinne der der Schlußfolgerung zugrunde gelegten Verbindung (vgl. VSū 3.1.8 und 9.18 s.v. *anumānam*)] erwiesen ist, ist der [in dieser Weise] unerwiesene ein *anapadeśa*. Ein *anapadeśa* ist der nicht gegebene (→ *asan [apadeśaḥ]*) und der zweifelhafte [Grund] (→ *saṃdigdhaḥ [apadeśaḥ]*), nämlich [beispielsweise: 'Dieses Tier] hat Hörner, daher ist es ein Pferd', [bzw.: 'Dieses Tier] hat Hörner, daher ist es eine Kuh'." (*prasiddhapūrvakatvād apadeśasya aprasiddho 'napadeśaḥ. asan sandigdhaś cānapadeśaḥ. viṣāṇī tasmād aśvo viṣāṇī tasmād gaur iti ca*. VSū 3.1.9-12. Vgl. aber die abweichende Deutung der Sūtren durch spätere Kommentatoren im Sinne von Dignāgas Schlußlogik; z.B. PDhS 562,14ff).

anapārthakam "Sinn machende [Aussage]"

In Carakas Vāda-Darstellung (CarS vim 8.55) wird der Terminus als Bezeichnung einer der "Vorzüge der Rede" (→ *vākyapraśaṃsā*) in der Debatte (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1) aufgezählt. Da Caraka ihn nicht definiert, läßt sich der Terminus in seiner Bedeutung nur als Gegenbegriff zu dem entsprechenden "Fehler der Rede" (→ *vākyadoṣaḥ*), nämlich der "Keinen Sinn ergebende [Rede]" (→ *apārthakam*), bestimmen. *anapārthaka* kann daher nur eine Aussage sein, in der die verwendeten Wörter in ihrer Verbindung im Satz den geforderten Sinn ergeben (vgl. CarS vim 8.54 s.v. *apārthakam*).

Ob der Begriff in der Yogācāra-Tradition unter den rechten Beschaffenheiten des sprachlichen Ausdruckes (→ *vākkaraṇasampat*) als Unterbegriff des → *arthayuktam [vacanam]* vertreten wurde, läßt sich anhand der Quellenlage nicht entscheiden.

anarthakam "Bedeutungsleere [Rede]"

Der Terminus wird bei Caraka in der Darstellung der Grundbegriffe der Debatte (→ *vādamārgapadam*) als einer der "Fehler der Rede" (→ *vākyadoṣaḥ*) in der Debatte (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1) aufgezählt. Caraka definiert ihn als "... ein Reden, das wie das Alphabet nur in einer bloßen Aufzählung von Lauten bestünde und seiner Bedeutung nach nicht verstanden werden [kann]." (*... yad vacanam akṣaragrāmamātram eva syāt pañcavargavan na cārthato gṛhyate*. CarS [vim 8.54] 270a,27-29) und wertet ihn als "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*; vgl. CarS vim 8.65).

Unter der Bezeichnung → *nirarthakam* begegnet der Begriff auch in den Nyāyasūtren: "Das bedeutungsleere Reden ist wie das Aufzählen des Alphabets." (*varṇakramanirdeśavan nirarthakam*. NSū 5.2.8; vgl. NBh 1177,5 - 1178,3 s.v. *nirarthakam*), und bezeichnet ebenfalls einen "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte (vgl. NSū 5.2.1).

In der buddhistischen Vāda-Tradition des *Upāyahṛdaya und des Tarkaśāstra wird der Begriff wie im Nyāya unter der Bezeichnung → *nirarthakam* gelehrt (vgl. TŚ 36,23f: *yadā vāda iṣṭas tadā mantrabhāṣaṇam iti nirarthakam*. Vgl. auch UH 20,14).

In der Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule wird der Terminus ebenfalls unter der Bezeichnung → *nirarthakam* als Unterart des "Nicht zielführenden [Rede]" (→ *anartham [vacanam]*, → *anarthayuktam [vacanam]*) genannten Fehlers der Debatte (→ *kathādoṣaḥ*) gelehrt (vgl. ŚruBhū 346,14; ASBh 156,22).

anartham [vacanam] "Nicht zielführende [Rede]"

In der Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule bezeichnet *anartha* (in der Śrutamayībhūmi in der Variante *anarthayuktam [vacanam]*) einen der neun "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*), die als "Niederlage in der Debatte" (→ *vādanigrahaḥ*) gewertet werden. Im Hetuvidyā-Abschnitt der Śrutamayībhūmi sowie im Abhidharmasamuccayabhāṣya wird ausdrücklich betont, daß *anartha* unter zehn "Gesichtspunkten" betrachtet werden muß (*tad daśākāraṃ draṣṭavyam* ŚruBhū 346,14; ASBh 153,22 [Anm.8]), wobei auffällt, daß nur die ersten fünf

mit einer Nominativendung versehen sind, die weiteren mit dem ablativischen Adverbialsuffix *-taḥ*. Dies legt den Schluß nahe, daß es sich hier tatsächlich nur um fünf Unterarten von *anartha* (im Folgenden: 1. - 5.) handelt und die zweite Fünfergruppe (6. - 10.) die erste erklärt, was sich auch inhaltlich erhärten läßt. So ist der als sechster genannte "Gesichtspunkt" (*arthānupalabdhitaḥ*) die Erklärung des erstgenannten Fehlers (→ *nirarthakam*), der siebente (*asaṃbaddhārthataḥ*) jene des zweitgenannten (→ *apārthakam*) usw.; ŚruBhū 346,14-16; ASBh 153,21-24: 1. die "Bedeutungsleere [Rede]" (→ *nirarthakam*), 2. die "Keinen Sinn ergebende [Rede]" (→ *apārthakam*), 3. die "In der Argumentation nicht stichhaltige [Rede]" (→ *yuktibhinnam*), 4. die "Mit dem zu Beweisenden gleiche [Rede]" (→ *sādhyasamam*), 5. die "Mit nicht stichhaltigen Entgegnungen und Verdrehungen verbundene [Rede]" (→ *jāticchalopasaṃhitam*), 6. weil man keinen Sinn erkennt (*arthānupalabdhitaḥ*), 7. weil der Inhalt unzusammenhängend ist (*asaṃbaddhārthataḥ*), 8. weil [das Argument] nicht eindeutig ist (*anaikāntikataḥ*), 9. weil auch das zu Beweisende zu beweisen ist (*sādhanasyāpi sādhyataḥ*), und 10. weil man die gesamte Diskussion oberflächlich und unredlich führt (*ayoniśo'satyasarvavādānugamataḥ*; vgl. aber *ayoniśo'sabhya*°ASBh;*ayoniśāsatyasarvavādānumataś ca* ŚruBhū; *tshogs pa'i naṅ du mi 'os pa* ŚruBhū$_t$ 227b,2>). Im Abhidharmasamuccaya ist der Begriff nur in der Liste der Fehler in der Debatte belegt.

anarthayuktam [***vacanam***] "Mit nicht Zielführendem verbundene [Rede]"

Der Terminus ist eine in der Śrutamayībhūmi belegte sprachliche Variante von → *anartham* [*vacanam*] (vgl. ŚruBhū 346,9 bzw. 14), wobei anzumerken ist, daß *anarthayukta* im Abhidharmasamuccayabhāṣya zur Erklärung von *anartha* verwendet wird.

anavasthā "Nicht-zum-Stillstand-Kommen", "Regressus in infinitum"

Der Terminus bezeichnet den unzulässigen Umstand, daß die Annahme von etwas die Annahme eines weiteren seiner Art fordert und diese wieder ein weiteres usw. Das Aufzeigen einer *anavasthā* als unerwünschte Folge wurde schon seit alters her in der Argumentation zur Widerlegung gegnerischer Positionen verwendet (vgl. beispielsweise Kātyāyana - s. unten - oder Kauṭilya: AŚ 1.15.32f). Sie scheint aber in der älteren Zeit selbst nicht zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden zu sein.

In jenen wissenschaftlichen Traditionen, die vor allem mit Regeln befaßt waren, wie die Grammatik und die Mīmāṃsā, findet sich die *anavasthā* oft auch in Form eines "Zirkulären Regressus" (→ *cakrakam*); dann nämlich, wenn eine Regel, falls sie in einem bestimmten Fall angewendet werden soll, bedingt, daß dieselbe Regel unmittelbar oder nach Anwendung anderer Regeln wieder auf denselben Fall angewendet wird, sodaß beispielsweise ein vorgeschriebenes grammatisches Element in diesem Falle nicht zugeordnet werden kann (→ *avyavasthā*). Vgl.: "Wenn es heißt: 'Vor der Reduplikation tritt 's' ein', dann ergibt sich erneut, [daß vor der Reduplikation 's' eintritt], wenn redupliziert ist, weil [dann] ein anderes Wort vorliegt. Wenn es heißt: 'Wenn redupliziert ist, ergibt sich [dieselbe Vorschrift] erneut, weil ein anderes Wort vorliegt', [dann ergibt sich wieder] die Reduplikation. So ergibt sich eine *anavasthā*. (*dvirvacanāt suḍvipratiṣedheneti ced dvirbhūte śabdāntarabhāvāt punaḥ prasaṅgaḥ. dvirbhūte śabdāntarabhāvāt punaḥ prasaṅga iti ced dvirvacanam. tathā cānavasthā.* KātyV ad Pāṇ 6.1. 128-135). Hier glossiert Patañjali in seinem Kommentar die von Kātyāyana formulierte *anavasthā* mit dem Begriff *cakraka* (s. VyMBh(3) 92,17: *cakrakam avyavasthā prasajyeta.*) und belegt damit, daß diese bestimmte Form der *anavasthā* auch terminologisch vom üblichen "Regressus" unterschieden wurde. Eine *anavasthā* im üblichen Sinn findet sich beispielsweise bei Patañjali in folgender Form: "Von einem, der die Bedeutungen [der Wörter] lehrt, muß die Anweisung notwendigerweise mit einem Wort gemacht werden. Und mit welchem [Wort] ist für dieses [Wort die Anweisung] gemacht, mit dem jene [Anweisung] gemacht

wird? Wenn für das [Wort] aber [die Anweisung] durch etwas anderes gemacht ist, wodurch ist sie für dieses [andere] gemacht? So ergibt sich eine *anavasthā*." (*avaśyaṃ hy anenārthān ādiśatā kenacic chabdena nirdeśaḥ kartavyaḥ syāt. tasya ca tāvat kena kṛto yenāsau kriyate. atha tasya kenacit kṛtas tasya kena kṛta ity anavasthā.* VyMBh(1) 363,15-17 ad Pāṇ 2.1.1).

Als Beispiel einer *anavasthā* in der älteren Mīmāṃsā kann Śabaras Kommentar zu MīmSū 10.1.6 erwähnt werden, wo jedoch der synonyme Terminus → *avyavasthā* verbalisiert begegnet: "In der Tat gibt es keinen Zweifel, daß im Falle des Initial[opfers] ein [weiteres] Initial[opfer] stattzufinden hat. Wieso? [Weil die Regel besteht], daß aufgrund des einbeziehenden Hinweises (→ *atideśaḥ*) auf eine Vorschrift in einem anderen Kontext, das gesamte Ritual zu vollziehen ist, wie [ja der Sūtrenverfasser in diesem Sinne sagt], daß auch die Initial[opfer] wie die Voropfer [zu vollziehen] sind. - Einwand: [Dann] gibt es auch für das [erwähnte] Initial[opfer] ein weiteres Initial[opfer], auch für dieses [wieder] ein weiteres Initial[opfer], für dieses wieder ein weiteres [und] so würde das Initial[opfer] nicht [in seiner Zahl] bestimmt sein. Es muß aber als [eindeutig] bestimmter Lehrgegenstand gegeben sein." (*na khalu saṃśayo 'sti ārambhaṇīyāyām ārambhaṇīyā bhavitum arhati. kutaḥ? vidheḥ prakaraṇāntare 'tideśāt sarvakarma syād* <MimSū 10.1.1> *iti. yathā prayājā evam ārambhaṇīyā 'pīti āha. nanu tasyāpy arthe 'nyārambhaṇīyā, tasyāpy arthe 'nyārambhaṇīyā, tasyāpy arthe 'nyety evam ārambhaṇīyā na vyavatiṣṭheta. vyavasthitena ca śāstrārthena bhavitavyam.* ŚBh(6) 249,2-7).

In Nāgārjunas Vigrahavyāvartanī findet sich ein signifikantes Beispiel einer *anavasthā*: "Wenn Du annimmst, daß die Erkenntnisgegenstände durch Erkenntnismittel erwiesen werden, diese Erkenntnismittel aber [ihrerseits] durch andere Erkenntnismittel erwiesen werden, so ist eine *anavasthā* die Folge." (*yadi punar manyase pramāṇaiḥ prameyāṇāṃ prasiddhis teṣāṃ pramāṇānām anyaiḥ pramāṇaiḥ prasiddhir evam anavasthāprasaṅgaḥ.* ViVy 31,10-12). Vgl. dazu auf seiten des Nyāya: "Wenn die Wahrnehmung usw. durch ein Erkenntnismittel [in ihrer Gültigkeit] erkannt wird, dann ist das Erkenntnismittel, durch das sie erkannt wird, ein weiteres Erkenntnismittel; daher folgt das Vorhandensein eines weiteren Erkenntnismittels. In dieser Weise formuliert er eine *anavasthā*, insofern auch für dieses [der Erweis] durch ein anderes [Erkenntnismittel] erfolgt und für dieses auch wieder durch ein anderes. Eine *anavasthā* kann aber nicht zugestanden werden, weil [dies] nicht möglich ist." (*yadi pratyakṣādīni pramāṇenopalabhyante, yena pramāṇenopalabhyante tat pramāṇāntaram astīti pramāṇāntarasadbhāvaḥ prasajyata iti. anavasthām āha tasyāpy anyena tasyāpy anyeneti. na cānavasthā śakyānujñātum anupapatter iti.* NBh 441,6 - 442,3 ad NSū 2.1.17). Ein ähnlicher Typus eines Beispiels für eine *anavasthā* findet sich auch in einem Fragment des Vṛttikara Śabarasvāmins; vgl. $ŚBh_1$ 52,2ff.

Aus der Art und Weise, wie mit der *anavasthā* konkret argumentiert wird, kann man, auch ohne daß dies für die ältere Zeit ausdrücklich belegt ist, schließen, daß die *anavasthā* damals schon als Art der "Unerwünschten Folge" (→ *prasaṅgaḥ*) verstanden wurde (jedenfalls ist *cakraka* bei Patañjali als *prasaṅga* belegt; vgl. beispielsweise VyMBh ad 6.1.135: *cakrakaprasaṅga*).

***anākulam* [*vacanam*]** "Nicht abschweifende [Rede]"

Der Terminus bezeichnet in der Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule eine der "Rechten Beschaffenheiten des sprachlichen Ausdrucks" (→ *vākkaraṇasaṃpat*). Er findet sich im Abhidharmasamuccayabhāṣya, wo er allerdings nicht definiert wird (ASBh 135,10f; in ŚruBhū 343,30 findet sich die sprachlich unmögliche Variante *anākuśalam*, die wohl zu *anākulam* (so $ŚrBhū_m$> zu konjizieren ist; vgl. auch *ma 'chal ba* $ŚruBhū_t$ 224b,5). Der Terminus läßt sich daher in seiner Bedeutung nur als Gegenbegriff zu dem entsprechenden "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*), nämlich der "Abschweifenden Rede" (→ *ākulam* [*vacanam*]) bestimmen und muß demnach eine Rede bezeichnen, in der man nicht von dem zur Sprache stehenden

Thema abweicht.

Bei Caraka findet sich ein als einer der Vorzüge der Rede (→ *vākyapraśaṃsā*) gelehrter, vergleichbarer Begriff unter dem Terminus → *adhigatapadārtham* (vgl. auch die Erwähnung in UH 10,5).

anāgatāpekṣā "Bezugnahme auf Folgendes"

Der Terminus, belegt bei Vāgbhaṭa (AAS 471a,23), Indu (Indu 473a,2), und Aruṇadatta (SASund 946b,32), ist eine sprachliche Variante des in den älteren Listen der "Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) enthaltenen Terminus → *anāgatāvekṣaṇam*.

anāgatāvekṣaṇam "Bezugnahme auf Folgendes"

anāgatāvekṣaṇa (auch *anāgatāpekṣā* und *anāgatāvekṣā*), ein "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*), ist in allen überlieferten Listen dieser Kompositionselemente enthalten. Der Terminus bezeichnet die ausdrückliche oder implizite Bezugnahme auf etwas, das im betreffenden Werk an späterer Stelle gesagt wird: "[Eine Bezugnahme in der Form]: 'So ist es später dargelegt', ist ein *anāgatāvekṣaṇa*." (*paścād evaṃ vihitam ity anāgatāvekṣaṇam*. AŚ 15.1.59); "[Die Bemerkung]: 'So wird er sagen', ist ein *anāgatāvekṣaṇa*." (*evaṃ vakṣyatīty anāgatāvekṣaṇam*. SuS ut 65.30); "[Die Bemerkung]: 'Ich werde [dies] an späterer Stelle sagen', ist ein *anāgatāvekṣaṇa*." (*paratra vakṣyāmīty anāgatāvekṣaṇam*. VDhP 13,18). Der Begriff bleibt im Verlauf seiner Geschichte in der medizinischen Tantrayukti-Tradition unverändert, seine Bezeichnung jedoch begegnet in verschiedenen sprachlichen Varianten. Vgl. Indu: "Wo [das in Rede Stehende] mit erst später [Dargelegtem] verbunden ist, [dort] liegt *anāgatāpekṣā* vor." (*yatrānāgatenārthena saṃbandhitā bhavati, sānāgatāpekṣā*. Indu 473a,2f). Cakrapāṇidatta: "*anāgatāvekṣaṇa* ist die Darlegung eines Gegenstandes unter Berufung auf eine erst später [dargelegte] Vorschrift." (*anāgatāvekṣaṇaṃ nāma yad anāgataṃ vidhiṃ pramāṇīkṛtyārthasādhanam*. ĀDī 737a, 5f). Aruṇadatta (SASund 946b,32) erwähnt den Terminus in der Form *anāgatāpekṣā* in seiner Liste der Kompositionselemente, seine Definition ist aber nicht erhalten.

anāgatāvekṣā "Bezugnahme auf Folgendes"

Der Terminus, nur bei Caraka (CarS siddh 12.44) belegt, ist eine auf das Metrum zurückführbare sprachliche Variante des in den älteren Listen der "Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) enthaltenen Terminus → *anāgatāvekṣaṇam*.

anityasamaḥ "Zufolge Vergänglichem gleich [möglicher Einspruch]"

Der *anityasama* wird erstmals (?) in den Nyāyasūtren (NSū 5.1.1) als eine der nichtstichhaltigen Entgegnungen (→ *jātiḥ* 2) gelehrt. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß er erst bei einer späteren Überarbeitung des Sūtrentextes vor (?) Pakṣilasvāmin in die Nyāyasūtren eingeführt wurde (vgl. RUBEN 1928 Anm. 299). Die maskuline Endung des sprachlichen Ausdruckes erklärt sich aus der notwendigen Ergänzung des Wortes *pratiṣedha* "Zurückweisung [eines vorgebrachten Argumentes]" (vgl. NBh 2005,6; es kommt aber auch die feminine Form vor, die sich dann auf *jāti* bezieht). Die älteste erhaltene Definition des *anityasama* findet sich in NSū 5.1.32: "Aufgrund der Folgerung, daß alles vergänglich sein [muß], weil aufgrund der Gleichartigkeit [überall] die gleiche Beschaffenheit gegeben sein [müßte], ergibt sich der *anityasama*." (*sādharmyāt tulyadharmopapatteḥ sarvānityatvaprasaṅgād anityasamaḥ.*). Wie im Falle des → *aviśeṣasamaḥ*, der der Grundstruktur nach dem *anityasama* ähnlich, wenn nicht mit ihm identisch ist (vgl. NV 1144,8f), muß man annehmen, daß argumentiert wurde, daß der Ton vergänglich sei, weil er im Anschluß an eine Anstrengung entstanden ist, wie der Topf. Der Gegner antwortet mit dem *anityasama*, indem er einwendet, man könne dann in gleicher Weise sagen, der Ton sei nicht vergänglich, da alles vergänglich sein müßte, falls der Ton wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Topf vergänglich wäre. Besitze doch alles,

sofern es seiend ist, eine Ähnlichkeit mit dem vergänglichen Topf. Die Definition der Nyāyasūtren kommentiert Pakṣilasvāmin, ohne sie weiterzuführen, folgendermaßen: "Für jemanden, der sagt, daß der Ton wegen der Gleichartigkeit mit dem vergänglichen Topf vergänglich ist, ergibt sich, insofern [dann] eine Gleichartigkeit aller Dinge mit dem vergänglichen Topf gegeben ist, die unerwünschte Vergänglichkeit von allem. Dies ist der *anityasama*, [der sich] aufgrund einer Entgegnung mit Hilfe der Vergänglichkeit [ergibt]." (*anityena ghaṭena sādharmyād anityaḥ śabda iti bruvato 'sti ghaṭenānityena sarvabhāvānāṃ sādharmyam iti sarvasyānityatvam aniṣṭaṃ sampadyate. so 'yam anityatvena pratyavasthānād anityasama iti.* NBh 1144,3-5).

Die Nyāyasūtren widerlegen den *anityasama* mit zwei Argumenten, von denen das zweite so sehr Pakṣilasvāmins Theorie des logischen Grundes (→ *hetuḥ*) entspricht, daß man sich fragt, ob es nicht von ihm selbst eingeführt wurde: "(a) Da [das zu Beweisende] aufgrund der Gleichartigkeit nicht erwiesen ist, ergibt sich wegen der Gleichartigkeit mit dem Zurückzuweisenden das Unerwiesensein der Zurückweisung. (b) Und weil eine Beschaffenheit, die im Beleg als Beweisendes für das zu Beweisende erkannt wurde, logischer Grund ist, und diese auf beiderlei Weise vorhanden ist (vgl. unten Pakṣilasvāmins Kommentar), ergibt sich kein Nichtunterschied [von allem])." (*sādharmyād asiddheḥpratiṣedhāsiddiḥpratiṣedhyasādharmyāt. dṛṣṭānte ca sādhyasādhanabhāvena prajñātasya dharmasya hetutvāt tasya cobhayathābhāvān nāviśeṣaḥ.* NSū 5.1.33f). Das erste Argument ist im Sinne der Sūtren wohl so zu verstehen, daß der Gegner in seinem Einwand gegen die Vergänglichkeit des Tones selbst die beanstandete Gleichartigkeit mit dem Topf voraussetzen muß, um seinem Einspruch Beweiskraft zu verleihen. Anders argumentiert Pakṣilasvāmin in seiner Erklärung von NSū 5.1.33, indem er die vorausgesetzte Gleichartigkeit im Sinne der formalen Beweisstruktur interpretiert: "Die Zurückweisung ist ein [Beweis]satz, der aus den [Beweis]gliedern 'Behauptung' usw. besteht, die These aufhebt [und] die Gegenthese zum Merkmal hat. Deren Gleichartigkeit mit der zurückzuweisenden These ist der Gebrauch [der Beweisglieder] 'Behauptung' usw. Wenn daher wegen der Gleichartigkeit mit dem vergänglichen [Topf] die Vergänglichkeit unerwiesen sein [soll, dann] ist deshalb, weil [das zu Beweisende] aufgrund der Gleichartigkeit nicht erwiesen ist, auch das Unerwiesensein der Zurückweisung [gegeben], da sie mit dem zurückweisenden [Argument] gleichartig ist." (*pratijñādyavayavayuktaṃ vākyaṃ pakṣanivartakaṃ pratipakṣalakṣaṇaṃ pratiṣedhaḥ. tasya pakṣeṇa pratiṣaidhyena sādharmyaṃ pratijñādiyogaḥ. tad yady anityasādharmyād anityatvasyāsiddhiḥ, sādharmyād asiddheḥ pratiṣedhasyāpy asiddhiḥ, pratiṣedhena sādharmyād iti.* NBh 1145,4-6). Das zweite Argument der Sūtren (NSū 5.1.34) gegen den *anityasama* wird von Pakṣilasvāmin konsistent mit seiner Theorie vom logischen Grund kommentiert (vgl. dazu NBh 317,11 - 318,3 ad NSū 1.1.39 s.v. *jāti* 2) und kommt dabei deutlicher zum Ausdruck: "[Nur] jene Beschaffenheit, die im Beleg als Beweisendes für das zu Beweisende erkannt wurde, wird als logischer Grund bezeichnet. Diese kommt in doppelter Weise vor, [nämlich] gemeinsam mit einer bestimmten [Beschaffenheit] und geschieden von gewissen [Beschaffenheiten]. Aufgrund der Gemeinsamkeit ergibt sich die Gleichartigkeit, aufgrund des Geschiedenseins die Ungleichartigkeit. In dieser Weise kommt dem logischen Grund eine besondere Gleichartigkeit zu, [und] nicht unterschiedslos bloße Gleichartigkeit oder bloße Ungleichartigkeit. Der Ehrwürdige hat [aber], indem er sich auf bloße Gleichartigkeit bzw. bloße Ungleichartigkeit stützt, gesagt: 'Aufgrund der Folgerung, daß alles vergänglich sein [muß], weil aufgrund der Gleichartigkeit [überall] die gleiche Beschaffenheit gegeben sein [müßte], ergibt sich der *anityasama*' (NSū 5.1.32), und daher ist dies unrichtig." (*dṛṣṭānte yaḥ khalu dharmaḥ sādhyasādhanabhāvena prajñāyate, sa hetutvenābhidhīyate. sa cobhayathā bhavati, kenacid samānaḥ, kutaścid viśiṣṭaḥ. sāmānyāt sādharmyaṃ viśeṣāc ca vaidharmyam. evaṃ sādharmyaviśeṣo hetuḥ, nāviśeṣeṇa sādharmyamātraṃ vaidharmyamātraṃ vā. sādharmyamātraṃ vaidharmyamātraṃ

cāśritya bhavān āha sādharmyāt tulyadharmopapatteḥ sarvānityatvaprasaṅgād anityasama iti etad ayuktam iti. NBh 1145,9 - 1146,5). Im Unterschied zu den Nyāyasūtren (es sei denn, daß man den Ausdruck *aviśeṣa* in NSū 5.1.34 als implizite Anspielung auf die Widerlegung des *aviśeṣasama* betrachten darf) hat Pakṣilasvāmin klar erkannt, daß der *anityasama* grundsätzlich in gleicher Weise wie der *aviśeṣasama* die Theorie des logischen Grundes, wie sie auf der Stufe des Problembewußtseins der Nyāyasūtren vertreten wurde, in Frage stellt und nur mit der von ihm weiterentwickelten Theorie wirklich widerlegt werden kann (siehe auch s.v. *aviśeṣasamaḥ*). Denn er bezieht ausdrücklich das von ihm anläßlich der Widerlegung des *aviśeṣasama* Gesagte (vgl. NBh 1134,6 - 1135,5) in die Widerlegung des *anityasama* ein: "Auch muß das [von uns] in der Widerlegung des *aviśeṣasama* Gesagte [hier] ebenfalls im Bewußtsein behalten werden." *aviśeṣasamapratiṣedhe ca yad uktaṃ tad api veditavyam.* NBh 1146,5f). In der buddhistischen Vāda-Tradition scheint der *anityasama* nicht behandelt worden zu sein.

anukramaḥ "Anordnung [des Stoffes]"

Der *anukrama*, als geforderter Vorzug eines ein Lehrsystem darlegenden Werkes (→ *tantraguṇaḥ*, → *tantrasampat*) in der Yuktidīpikā belegt, entspricht dem in allen Listen der "Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) genannten Terminus → *vidhānam* und wird definiert als "Mitteilung der Gliederung [des Stoffes] in der Reihenfolge der [dargelegten] Gegenstände." (*padārthānām ānupūrvyā sanniveśopadeśo 'nukramaḥ.* YD 5,3).

anutpattisamaḥ "Zufolge des Nichtentstehens gleich [möglicher Einspruch]"

Der *anutpattisama* wird erstmals (?) in den Nyāyasūtren (NSū 5.1.1) als eine "Nicht stichhaltige Entgegnung" (→ *jātiḥ* 2) gelehrt. Die maskuline Endung des sprachlichen Ausdruckes erklärt sich aus der notwendigen Ergänzung des Wortes *pratiṣedha* "Zurückweisung [eines vorgebrachten Argumentes]" (vgl. NBh 2005,6; es kommt aber auch die feminine Form vor, die sich dann auf *jāti* bezieht). Die älteste überlieferte Definition findet sich in NSū 5.1.12: "Aufgrund des Fehlens einer Ursache vor dem Entstehen ergibt sich der *anutpattisama*." (*prāg utpatteḥ kāraṇābhāvād anutpattisamaḥ*; vgl. auch Pakṣilasvāmins Kommentar zu diesem Sūtra: "Die Entgegnung mit Hilfe des Nichtentstehens ist der *anutpattisama*." *anutpattyā pratyavasthānam anutpattisamaḥ*. NBh 2022,5). Wie diese Entgegnung zu denken ist, zeigt das von Pakṣilasvāmin gegebene Beispiel: "Wenn man gesagt hat: 'Der Ton ist vergänglich, weil er unmittelbar im Anschluß an eine Bemühung [entstanden] ist, wie der Topf', antwortet der Gegner: 'Vor dem Entstehen [des Tones] gibt es, da der Ton [noch] nicht entstanden ist, das im unmittelbaren Anschluß an eine Bemühung [Entstanden]sein, das Ursache der Vergänglichkeit ist, nicht. Wenn dieses [aber] fehlt, dann ergibt sich die Ewigkeit [des Tones] und für Ewiges gibt es kein Entstehen'." (*anityaḥ śabdaḥ prayatnānantarīyakatvād ghaṭavad ity ukte, apara āha prāg utpatter anutpanne śabde prayatnānantarīyakatvam anityatvakāraṇaṃ nāsti, tadabhāvāt nityatvaṃ prāptam, nityasya cotpattir nāsti.* NBh 2022,3-5). Die fehlerhafte Struktur des *anutpattisama*, der letztlich bei jedem Beweis möglich ist, in dem die Vergänglichkeit eines Dinges aus seinem Entstehen erschlossen wird, beruht darauf, daß zufolge einer Nichtunterscheidung von Erkenntnisgrund (*jñāpaka*) und tatsächlicher Ursache (*kāraka*) aus dem Fehlen der Entstehungsursache vor der Entstehung die Ewigkeit des noch gar nicht existierenden Dinges gefolgert wird (erst Uddyotakara führt diese Unterscheidung ein, um den *anutpattisama* zu widerlegen; vgl. NV 2023,12: *jñāpakaś cāyaṃ hetur na kārakaḥ, jñāpake ca kārakavat pratyavasthānam asambaddham.*). Die Widerlegung des *anutpattisama* in den Nyāyasūtren zeigt, daß man den *anutpattisama* zwar inhaltlich zu widerlegen wußte, den formalen Fehler aber noch nicht klar zu formulieren vermochte: "Da Entstandenes so ist, [nämlich entstanden], ergibt sich die Leugnung der [begründenden] Ursache nicht, da [dann, wenn es entstanden ist, diese] Ursache gegeben ist." (*tathābhāvād utpannasya*

kāraṇopapatter na kāraṇapratiṣedhaḥ. NSū 5.1.13). Dies gilt auch für Pakṣilasvāmin, wenn er dieses Sūtra kommentiert: "Es ist doch so, daß dieser Ton entstanden ist. Vor seiner Entstehung gibt es den Ton eben nicht. Weil es [aber] den Ton gibt, wenn er entstanden ist, ergibt sich für den vorhandenen Ton das im Anschluß an eine Bemühung [Entstanden]sein als Ursache [seiner] Vergänglichkeit. Da es [daher] die [begründende] Ursache gibt, trifft der [eingewendete] Fehler: 'Weil es vor dem Entstehen keine Ursache gibt', nicht zu." (*utpannaḥ khalv ayaṃ śabda iti bhavati. prāg utpatteḥ śabda eva nāsti, utpannasya śabdabhāvāc chabdasya sataḥ prayatnāntarīyakatvam anityatvakāraṇam upapadyate. kāraṇopapatter ayukto 'yaṃ doṣaḥ prāgutpatteḥ kāraṇābhāvād iti*. NBh 2023,4-6).

Der *anutpattisama* ist sowohl dem Tarkaśāstra (vgl. TŚ 28,20ff) als auch Vasubandhu bekannt, der ihn in seinem Vādavidhi erörtert und anders als Pakṣilasvāmin zurückweist. Vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 739: "Widersprechend ist eine entsprechende (Erwiderung) auf Grund des Nichtentstandenseins (*anutpattisamaḥ*), auf Grund der Ewigkeit (*nityasamaḥ*), usw. [Wenn man erklärt, daß vor der Entstehung der Grund nicht vorhanden ist und daher auch das zu Beweisende nicht vorhanden sein kann, so ist das eine entsprechende (Erwiderung) auf Grund des Nichtentstandenseins (*anutpattisamaḥ*).] [Auf die Behauptung, daß der Ton nicht ewig ist, weil er durch eine Bemühung entstanden ist, erwidert der Gegner: Wenn er nicht ewig ist, weil er durch eine Bemühung entstanden ist, so ist er vor seinem Entstehen nicht durch eine Bemühung entstanden und daher ewig.] [Dazu ist zu sagen: Diese Erwiderung ist widersprechend, denn vor seinem Entstehen ist der Ton nicht vorhanden. Und zu sagen, daß er nicht ist und ewig ist, ist ein Widerspruch, weil Nichtsein und Ewigsein nicht nebeneinander bestehen können. Daher ist diese Erwiderung widersprechend.]". Aus Vasubandhus Widerlegung des *anutpattisama* ergibt sich, daß dieser ihn in die Gruppe der widersprüchlichen Entgegnungen eingeordnet hat. Bemerkenswert ist, daß sowohl das Tarkaśāstra (vgl. TŚ 28,20 - 29,10) als auch Vasubandhu den *anutpattisama* auch als einen "Zufolge einer Implikation gleich [möglichen Einspruch]" (→ *arthāpattisamaḥ*) interpretieren und auch als solchen widerlegen. Vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 739: "Dieselbe Erwiderung ist aber auch unrichtig, und zwar als entsprechende (Erwiderung) auf Grund einer selbstverständlichen Folgerung (*arthāpattisamaḥ*). Der Gegner sagt nämlich: Weil vor der Entstehung (des Tones) das durch eine Bemühung Entstandensein nicht gegeben ist, ergibt sich als selbstverständliche Folgerung, daß er nicht durch eine Bemühung entstanden ist, und aus dem nicht durch eine Bemühung Entstandensein ergibt sich, daß er ewig ist. Darauf ist zu antworten: Diese Erwiderung ist unrichtig. Es ist nämlich keineswegs notwendig, daß das nicht durch eine Bemühung Entstandene ewig ist. Denn es gibt drei Möglichkeiten. Einiges ist ewig, wie der Äther usw. Einiges ist nicht ewig, wie der Blitz usw. Und einiges ist nicht vorhanden, wie eine Ätherblume usw. [Die Erwiderung ist also unrichtig.]". Vgl. auch das Vādavidhi-Zitat bei Uddyotakara: *apare tu prāg utpatteḥ kāraṇābhāvād ity ukte arthāpattisamaiveyam iti. prāg utpatteḥ prayatnānantarīyakatvasyābhāvād arthād aprayatnanāntarīyako 'prayatnanāntarīyakatvāc ca nitya iti kṛte uttaraṃ bruvate nāyaṃ niyamo 'prayatnānantarīyakaṃ nityaṃ iti. trayī hi tasya gatiḥ - kiñcin nityam ākāśādi, kiñcid anityaṃ vidyudādi, kiñcid asad eva ākāśakusumādi*. NV 2024,7-10).

anupalabdhiḥ "Nichtwahrnehmung"

Der Terminus bezeichnet das Nichtwahrgenommenwerden eines vorhandenen Dinges oder auch die Erkenntnis des Nichtvorhandenseins eines Dinges, das aber anderswo vorkommt. In beiden Fällen ist vorausgesetzt, daß es sich um Dinge handelt, die grundsätzlich wahrnehmbar sind. Aus der zweiten Möglichkeit ergibt sich in der weiteren Reflexion des Begriffes die Frage, wie denn die Nichtwahrnehmung eines Nichtvorhandenen als eine gültige Erkenntnis ausgewiesen werden könne. In der frühen Mīmāṃsā führt dies zur Lehre von der *anupalabdhi* als eigenständigem Erkenntnismittel (→ *abhāvaḥ*).

Die ältere Form der Lehre von der *anupa-*

labdhi als Nichtwahrnehmung vorhandener Dinge findet sich schon bei Patañjali, der sechs Gründe einer *anupalabdhi* erwähnt: "Die *anupalabdhi* vorhandener Dinge kommt in sechsfacher Weise zustande: (1.) aufgrund zu großer Nähe [des Gegenstandes], (2.) aufgrund zu großer Entfernung, (3.) aufgrund des Verdecktseins durch einen anderen Körper, (4.) aufgrund des Verhülltseins durch Dunkelheit, (5.) aufgrund der Schwäche des Sinnesorgans und (6.) aufgrund zu großer Unachtsamkeit." (*ṣaḍbhiḥ prakāraiḥ satāṃ bhāvānām anupalabdhir bhavaty atisaṃnikarṣād ativiprakarṣān mūrtyantaravyavadhānāt tamasāvṛtatvād indriyadaurbalyād atipramādād iti.* VyMBh(2) 197,8-10 ad Pāṇ 4.1.3). Eine ähnliche Auflistung der Gründe einer *anupalabdhi* findet sich in der Carakasaṃhitā, doch ist diese differenzierter und macht daher einen fortgeschritteneren Eindruck: "Und die *anupalabdhi* im Falle von [sinnlich] Wahrnehmbarem ergibt sich bei vorhandenen Dingen (1.) aufgrund zu großer Nähe, (2.) aufgrund zu großer Entfernung, (3.) aufgrund von Verdeckendem, (4.) aufgrund der Schwäche des Sinnesorganes, (5.) aufgrund von Unaufmerksamkeit, (6.) aufgrund des Vermischtseins mit Gleichem, (7.) aufgrund des Dominierens [eines anderen] und (8.) aufgrund übergroßer Feinheit." (*satāṃ ca rūpāṇām atisannikarṣād ativiprakarṣād āvaraṇāt karaṇadaurbalyān mano'navasthānāt samānābhihārād abhibhavād atisaukṣmyāc ca pratyakṣānupalabdhiḥ*. CarS [sū 11.8] 69a,29-31). Es ist dieselbe Liste von Gründen einer *anupalabdhi*, die auch von Īśvarakṛṣṇa in seiner Sāṃkhyakārikā zur Erklärung der Nichtwahrnehmung eines vorhandenen Dinges übernommen wird (vgl.: *atidūrāt sāmīpyād indriyaghātān mano'navasthānāt | saukṣmyād vyavadhānād abhibhavāt samānābhihārāc ca* || SK 7). Die jüngere Yuktidīpikā kommentiert und erweitert diese Aufzählung von Gründen einer Nichtwahrnehmung folgendermaßen: "Unter diesen [Gründen] ergibt sich [die Nichtwahrnehmung] zunächst (1.) aufgrund zu großer Entfernung wie im Falle eines auf- und davonfliegenden Falken, (2.) aufgrund zu großer Nähe [wie im Falle] der Augenschminke, (3.) aufgrund der Schwäche des Sinnesorganes [wie im Falle] des Tones usw., (4.) aufgrund von Unaufmerksamkeit [wie beispielsweise im Falle] eines Wagens, (5.) aufgrund zu großer Feinheit [wie im Falle] der Atome, (6.) aufgrund des Verdecktseins wie [im Falle] von Gold [im Erdboden], (7.) aufgrund des Dominiertwerdens [wie im Falle] der Planeten durch die Sonne, (8.) aufgrund des Vermischtseins mit Gleichem [wie im Falle] des Scheines mehrerer Lampen. Wegen des Wortes 'und' [in SK 7] ergibt sich [eine Nichtwahrnehmung auch] (9.) aufgrund der Verbindung mit Herrscherlichkeit [wie im Falle] der Götter usw.; außerdem kommt [die Wahrnehmung der Götter usw.] nicht zustande, weil [zwischen Menschen und Göttern usw.] kein gemeinsamer Dharma gegeben ist." (*tatrātidūrāt tāvat tadyathā proḍḍīnasya śakuneḥ. atisāmīpyād añjanaprabhṛtīnām. indriyaghātāc chabdādīnāmmano'navasthānāc chakaṭādīnām. saukṣmyāt truṭyādīnām. vyavadhānād dhiraṇyādīnām. abhibhavāt sūryaprakāśād grahādīnām. samānābhihārād anekapradīpaprabhāṇām. caśabdād aiśvaryayogād devādīnām. na cārhati bhavituṃ dharmasāmānyānupapatteḥ.* YD 44,20-23).

Der Nyāya, und zwar sowohl die Nyāyasūtren (vgl. die Ablehnung des Nichtseins → *abhāvaḥ* in NSū 2.2.7-12 als eigenständiges Erkenntnismittel), wie auch Pakṣilasvāmin entscheiden sich dafür, daß die *anupalabdhi*, und zwar die Nichterkenntnis welcher Art auch immer, auf dieselben "Erkenntnismittel" (→ *pramāṇam*) zurückzuführen sei wie die positive Erkenntnis. In Beantwortung der Frage, wie denn die Erkenntnis des Nichtvorhandenseins eines Nichtvorhandenen durch ein Erkenntnismittel zustande komme, antwortet Pakṣilasvāmin: "Wenn es sich um ein Wahrnehmbares handelt, [nimmt man es] aufgrund seiner Nichtwahrnehmung [wahr], wie im Falle einer Lampe. Wie man im Falle eines [an sich] sichtbaren zu erkennenden [Objektes, wenn es nicht vorhanden ist] mit Hilfe der sichtbarmachenden Lampe [erkennt]: 'Was nicht wie ein solches [sichtbares Objekt] erkannt wird, ist nicht vorhanden. Wenn es vorhanden wäre, würde es wie ein solches erkannt werden. Aufgrund des Fehlens [seiner] Erkenntnis, ist es nicht vorhanden'. Ebenso [erkennt

man], wenn es sich um ein zu erkennendes [Objekt] handelt, mit Hilfe eines Erkenntnismittels: 'Was nicht wie ein solches erkannt wird, ist nicht vorhanden. Wenn es vorhanden wäre, würde es wie ein solches erkannt werden. Aufgrund des Fehlens [seiner] Erkenntnis ist es nicht vorhanden'. In dieser Weise läßt das Erkenntnismittel, welches das Seiende [in der Erkenntnis] erscheinen läßt, auch das Nichtseiende [in der Erkenntnis] erscheinen." (*saty upalabhyamāne tadanupalabdheḥ pradīpavat. yathā darśakena dīpena dṛśye gṛhyamāne tad iva yan na gṛhyate tan nāsti. yady abhaviṣyad idam iva vyajñāsyata vijñānābhāvān nāstīti. evaṃ pramāṇena sati gṛhyamāṇe tad iva yan na gṛhyate tan nāsti. yady abhaviṣyad idam iva vyajñāsyata vijñānābhāvān nāstīti. tad evaṃ sataḥ prakāśakaṃ pramāṇam asad api prakāśayatīti.* NBh 26,2 - 27,3). Die Frage, ob es bei einer *anupalabdhi* einen Gegenstand der Erkenntnis gäbe, beantworten schon die Nyāyasūtren im Zusammenhang mit der Frage nach der erkenntnistheoretischen Wertung des Nichtseins (→ *abhāvaḥ*) mit dem Hinweis auf den "kontextuellen" Charakter des Wahrnehmens von etwas Nichtvorhandenem (vgl. NSū 2.2.7ff). Pakṣilasvāmin führt diesen Hinweis kommentierend folgendermaßen aus: "Weil unter gekennzeichneten Kleidern, die man nicht nehmen soll, die nicht gekennzeichneten, die man nehmen soll, dadurch gekennzeichnet sind, daß [sie] kein Kennzeichen haben, sind [diese] durch das nicht vorhandene Kennzeichen gekennzeichnet. Jemand, der den Auftrag erhalten hat, die nicht gekennzeichneten Kleider zu bringen, erkennt, wenn er vor beiden [Arten von Kleidern] steht, jene Kleider, die ohne Kennzeichen sind, am Nichtvorhandensein des Kennzeichens und bringt [diese], nachdem er sie erkannt hat. Die Ursache einer Erkenntnis ist aber ein Erkenntnismittel. . . . [Die Wahrnehmung] im Falle der nicht gekennzeichneten [Kleider] ist nicht wie wenn jemand das Gegebensein eines Kennzeichens in anderen Gewändern wahrnimmt. Einer, der das Nichtvorhandensein des Kennzeichens wahrnimmt, erkennt den [nicht gekennzeichneten] Gegenstand mit Hilfe des Nichtvorhandenseins [des Kennzeichens]. . . . Wir sagen [ja] nicht, daß es sich [beim Gegenstand der Nichtwahrnehmung] um das Nichtvorhandensein des Kennzeichens [selbst] handelt, sondern, daß die Kennzeichen in bestimmten [Dingen] vorhanden sind, in anderen nicht. Einer, der [dies] in Betracht zieht, erkennt jene [Dinge], in denen er das Vorhandensein der Kennzeichen nicht wahrnimmt, vermittels des Nichtvorhandenseins des Kennzeichens." (*lakṣiteṣu vāsaḥsu anupādeyeṣu upādeyānām alakṣitānām alakṣaṇalakṣitatvād lakṣaṇābhāvena lakṣitatvād iti. ubhayasannidhāv alakṣitāni vāsāṃsy ānayeti prayukto yeṣu vāsaḥsu lakṣaṇāni na bhavanti tāni lakṣaṇābhāvena pratipadyate, pratipadya cānayati, pratipattihetuś ca pramāṇam iti. . . . yathāyam anyeṣu vāsaḥsu lakṣaṇānām upapattiṃ paśyati naivam alakṣiteṣu. so* <NBh$_1$ gegen *sā* NBh> *'yaṃ lakṣaṇābhāvaṃ paśyann abhāvenārthaṃ pratipadyata iti. . . . na brūmo yāni lakṣaṇāni bhavanti teṣām abhāva iti, kiṃ tu keṣucil lakṣaṇāny avasthitāni anavasthāni keṣucit, apekṣamāṇo yeṣu lakṣaṇānāṃ bhāvaṃ na paśyati tāni lakṣaṇābhāvena pratipadyata iti.* NBh 584,2 - 586,9). Darüber hinaus ist es bemerkenswert, daß Pakṣilasvāmin mit Hilfe der oben erwähnten Gründe einer *anupalabdhi* auch die Erkenntnis des Nichtseins eines Dinges, das allerdings grundsätzlich wahrnehmbar sein muß, nicht nur seines temporären Nichtvorhandenseins in der Erkenntnis, abzuleiten vermag: "Vor dem Aussprechen gibt es eine Nichtwahrnehmung eines vorhandenen Tones nicht. Warum? Weil man keine [hindernden Umstände], wie ein Verdeckendes usw., wahrnimmt. Nicht in der gleichen Weise, wie man einen vorhandenen Gegenstand, wie Wasser usw., wegen eines [hindernden Umstandes], wie ein Verdeckendes usw., nicht wahrnimmt, nimmt man den Ton wegen eines Verdeckenden usw., das Ursache [seiner] Nichterkenntnis wäre, nicht wahr. Man müßte die Ursache der Nichterkenntnis des [Tones], wie im Falle des Wassers usw., erkennen, erkennt sie aber nicht. Daher ist der Ton, den man [vor seinem Entstehen] nicht wahrnimmt, vom [nicht wahrgenommen] Wasser verschieden (d.h. nicht verdeckt usw.)." (*na prāg uccāraṇād vidyamānasya śabdasyānupalabdhiḥ. kasmāt? āvaraṇādyanupalabdheḥ. yathā vidyamānasyodakāder arthasyāvaraṇāder anupa-*

labdhir naivaṃ śabdasyāgrahaṇakāraṇenāvaraṇādinānupalabdhiḥ. gṛhyeta caitad asyāgrahaṇakāraṇam udakādivat, na gṛhyate. tasmād udakādiviparītaḥ śabdo 'nupalabhyamāna iti. NBh 1140,2-5).

Anders als der Nyāya und die anderen Schulen ersetzt die Mīmāṃsā, in ihrer Frühzeit die *anupalabdhi* durch das eigenständige Erkenntnismittel "Nichtvorhandensein" (→ *abhāvaḥ*), sofern *anupalabdhi* für sie nichts anderes ist, als das Nichtvorhandensein selbst, das zur eigenständigen Quelle einer Erkenntnis geworden ist. So versteht Bhavadāsa das Nichtvorhandensein als Erkenntnismittel für einen damit notwendig gegebenen Sachverhalt. (Vgl. "Andere aber stellen den *abhāva* anders dar. [Nämlich] wie z.B.: 'Wenn gesagt wurde, daß Caitra nicht im Haus ist, ergibt sich [dadurch] die Erkenntnis, daß er draußen ist'. Hierbei ist [sein] Nichtsein im Haus der Grund der Erkenntnis [seines] Draußenseins . . ." - *anye tv abhāvam anyathā varṇayanti. tadyathā gehe nāsti caitra ity ukte bahir astīti sampratyayo bhavati. tatra gehābhāvo bahirbhāvasampratipattihetur* . . . YD 33,17f; vgl. dazu auch Dignāgas Referat: ". . . daß durch das Nichtvorhandensein Caitra's im Hause sein Außerhalbsein angezeigt wird, ist das Erkenntnismittel Nichtvorhandensein, . . ." s. FRAUWALLNER 1968 p. 91).

Der etwas jüngere Vṛttikāra Śabarasvāmins scheint die *anupalabdhi*, sofern sie das Fehlen der Erkenntnis eines bestimmten Dinges als solche ist, als jenes Erkenntnismittel zu betrachten, wodurch das Nichtvorhandensein des Dinges erkannt wird, und das er daher "Nichtvorhandensein" (→ *abhāvaḥ*) eines Erkenntnismittels nennt: "Auch das Nichtvorhandensein, [nämlich] Nichtvorhandensein eines [der anderen] Erkenntnismittel, ist [Mittel für die Erkenntnis] eines nicht [mit dem Sinnesorgan] in Kontakt stehenden Gegenstandes [in der Form]: 'Er ist nicht vorhanden'." (*abhāvo 'pi pramāṇābhāvo nāsti ity asyārthasyāsaṃnikṛṣṭasya.* ŚBh$_1$ 32,9).

anupalabdhisamaḥ "Der zufolge der Nichtwahrnehmung gleich [mögliche Einspruch]"

Der *anupalabdhisama* wird erstmals (?) in den Nyāyasūtren (NSū 5.1.1.) als eine "Nicht stichhaltige Entgegnung" (→ *jātiḥ* 2) gelehrt. Die maskuline Endung des sprachlichen Ausdruckes erklärt sich aus der notwendigen Ergänzung des Wortes *pratiṣedha* "Zurückweisung [eines vorgebrachten Argumentes]" (vgl. NBh 2005,61; es kommt aber auch die feminine Form vor, die sich dann auf *jāti* bezieht). Beim *anupalabdhisama* handelt es sich um eine Entgegnung, die konkret beim Beweis der Vergänglichkeit des Tones vorgebracht wurde. Dieser Beweis argumentiert damit, daß der Ton vor seinem Entstehen bei Nichtwahrnehmung von Gründen, die seine Wahrnehmung verhindern, nicht wahrgenommen wird (vgl. s.v. *anupalabdhiḥ*) und daher erst entsteht und nicht schon immer vorhanden ist. Der *anupalabdhisama* als Einwand gegen diesen Beweis ist nur einem Gegner möglich, der annimmt, daß der Ton nicht entsteht, sondern ewig ist und durch seine "Ursachen" lediglich zur Erscheinung gebracht wird. Es gibt Gründe, anzunehmen, daß der *anupalabdhisama* erst aufgrund der Diskussion um die Vergänglichkeit des Tones (vgl. NSū 2.2.18-21) bei der Überarbeitung der ältesten Form der Nyāyasūtren (1. und 5. Adhyāya) in die Erörterung der "Nicht stichhaltigen Entgegnungen" aufgenommen und als eine solche gelehrt wurde (vgl. RUBEN 1928 p. 140 und Anm. 299). Die älteste überlieferte Definition findet sich in NSū 5.1.29: "Weil aufgrund des Nichtwahrnehmens der Nichtwahrnehmung von [Gründen, die die Wahrnehmung des Tones verhindern] beim Nachweis [seines] Nichtseins das Gegenteil dessen (scil. das Vorhandensein solcher Gründe) möglich ist, ergibt sich der *anupalabdhisama*." (*tadanupalabdher anupalambhād abhāvasiddhau tadviparītopapatter anupalabdhisamaḥ*. vgl. NSū 2.2.18-20: "[Der Ton ist vergänglich], weil man ihn, bevor er ausgesprochen wird, nicht wahrnimmt und man [auch] kein ihn Verdeckendes usw. beobachtet. [Entgegnung]: Da eine solche Nichtwahrnehmung nicht wahrgenommen wird, ergibt sich [das Vorhandensein] eines [ihn] Verdeckenden [und damit das immer schon Vorhandensein des Tones]. Ein Verdeckendes ist zufolge des Nichtwahrnehmens [genauso] nicht unmöglich, wie auch aufgrund

des Nichtwahrnehmens das Vorhandensein einer Nichtwahrnehmung [angenommen wird]." *prāguccāraṇādyanupalabdher āvaraṇādyanupalabdheś ca. tadanupalabdher anupalambhād āvaraṇopapattiḥ. anupalambhād apy anupalabdhisadbhāvavan nāvaraṇānupapattir anupalambhāt*). Pakṣilasvāmin erklärt diese Definition vor dem Hintergrund der Erörterung der Vergänglichkeit des Tones (vgl. beispielsweise NBh 1140,1ff und NBh 614,4ff) sowie der ausdrücklichen Wertung des dem Beweis für die Vergänglichkeit des Tones entgegnenden Argumentes von NSū 2.2.20 als "Nicht stichhaltige Entgegnung" (vgl. *jātivādinā* NBh 617,2) folgendermaßen: "Die Nichtwahrnehmung eines solchen Verdeckenden usw. wird nicht beobachtet. Aufgrund der Nichtbeobachtung dessen wird ihr Nichtsein erwiesen, [indem man erkennt], daß es [ein solches Nichtwahrnehmen] nicht gibt. Ist aber [ihr] Nichtsein erwiesen, dann wird wegen des Fehlens des Grundes dessen Gegenteil, nämlich das Vorhandensein eines Verdeckenden usw., festgestellt. Da das Entgegengesetzte (scil. das Vorhandensein) gegeben ist, wird das, was behauptet wurde, daß nämlich vor dem Aussprechen ein vorhandener Ton nicht wahrgenommen wird, nicht erwiesen. Wenn dieser Grund 'wegen der Nichtwahrnehmung eines Verdeckenden usw.' zufolge der gleichen Nichtwahrnehmung sowohl im Falle der Nichtwahrnehmung von Verdeckendem usw. als auch im Falle des Vorhandenseins von Verdeckendem usw. entgegnet wird, handelt es sich um einen *anupalabdhisama*." (*teṣām āvaraṇādīnām anupalabdhir nopalabhyate. anupalambhān nāstīty abhāvo 'syāḥ sidhyati. abhāvasiddhau hetvabhāvāt tadviparītam astitvam āvaraṇādīnām avadhāryate. tadviparītopapatter yat pratijñātaṃ na prāguccāraṇād vidyamānasya śabdasyānupalabdhir ity etan na sidhyati. so 'yaṃ hetur āvaraṇādyanupalabdher ity āvaraṇādiṣu cāvaraṇādyanupalabdhau ca samayānupalabdhyā pratyavasthito 'nupalabdhisamo bhavati.* NBh 1140,8-12).

Die Widerlegung des *anupalabdhisama* lautet in NSū 5.1.30f: "Dies (scil. die vom Gegner vorgebrachte Entgegnung) ist kein Argument, weil die Nichtwahrnehmung ihrem Wesen nach [nur] Nichtwahrnehmen ist und weil das Wissen um das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der verschiedenen Erkenntnisse einem selbst innerlich ist." (*anupalambhātmakatvād anupalabdher ahetuḥ. jñānavikalpānāṃ ca bhāvābhāvasaṃvedanād adhyātmam.*). Bemerkenswert ist, daß NSū 5.1.30 mit NSū 2.2.21 identisch ist, also aus der Erörterung der Vergänglichkeit des Tones stammend, nicht unabhängig von dieser gesehen werden kann und, daß das neue Argument von NSū 5.1.31 mit seinem Hinweis auf die innere Erfahrung ein psychologisches ist. Pakṣilasvāmins Widerlegung des *anupalabdhisama* geht über jene der Nyāyasūtren nur insofern hinaus, als sie das Phänomen der Nichtwahrnehmung ausführlicher erörtert: "Das Argument: 'Es gibt keine Nichtwahrnehmung eines Verdeckenden usw., weil man sie [ihrerseits] nicht wahrnimmt', ist keines. Wieso? Weil die Nichtwahrnehmung ihrem Wesen nach Nichtwahrnehmen ist; besteht [doch] die Nichtwahrnehmung lediglich im Fehlen des Wahrnehmens. Was vorhanden ist, ist Gegenstand der Wahrnehmung. Und zufolge der Wahrnehmung urteilt man, daß das [betreffende Ding] vorhanden ist. Was nicht vorhanden ist, ist Gegenstand der Nichtwahrnehmung [und] von dem, was nicht wahrgenommen wird, sagt man aus, daß es nicht vorhanden ist. Das [hier in Rede stehende] Nichtwahrnehmen der Nichtwahrnehmung eines Verdeckenden usw., das sich auf sein Objekt, nämlich das Fehlen einer Wahrnehmung, d.h. der Nichtwahrnehmung, richtet, widerlegt [diesen] ihren Gegenstand nicht. Und [diese daher vom Gegner] nicht widerlegte Nichtwahrnehmung eines Verdeckenden usw. wird [hier im Falle des *anupalabdhisama*] zu einem logischen Grund gemacht. [Die Gründe einer Nichtwahrnehmung], wie ein Verdeckendes usw., sind hingegen, da sie Vorhandenes sind, [grundsätzlich] Gegenstand der Wahrnehmung [und] müssen, da man sie wahrnimmt, [tatsächlich] vorhanden sein. Wenn diese nicht wahrgenommen werden, dann ergibt sich aufgrund des Fehlens der ihren Gegenstand erkennen lassenden Wahrnehmung, d.h. der Nichtwahrnehmung, der Gegenstand der Nichtwahrnehmung, [nämlich die Erkenntnis], daß es

ein Verdeckendes usw. als Ursache des Nichterfassens des Tones nicht gibt. Die Nichtwahrnehmung aber erweist aufgrund des Nichtwahrnehmens, daß dies der Gegenstand dessen (scil. des Nichtwahrnehmens) ist. . . . Das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der verschiedenen Erkenntnisse werden der jeweiligen Person bewußt, [und zwar, indem sie weiß]: 'Ich habe einen Zweifel', [oder] 'Ich habe keinen Zweifel'. Ebenso [verhält es sich] im Falle einer Erkenntnis durch Wahrnehmung, Schlußfolgerung, glaubwürdige Mitteilung oder Erinnerung. Die [hier in Frage stehende] Nichtwahrnehmung eines Verdeckenden usw., d.h. das Fehlen einer Wahrnehmung [eines solchen], ist einem selbst [unmittelbar] bewußt, [insofern man weiß]: 'Ich habe keine Wahrnehmung eines den Ton Verdeckenden usw.'. [Daher] wird Verdeckendes usw., das Ursache des Nichterfassens des Tones sein könnte, [eben] nicht wahrgenommen. Dabei ist das [als Entgegnung] Gesagte, [nämlich]: 'aufgrund des Nichtwahrnehmens ihrer Nichtwahrnehmung wird [ihr] Nichtsein erwiesen [und daher gibt es Verdeckendes usw.]' (NSū 5.1.29), nicht möglich." (*āvaraṇādyanupalabdhir nāsti, anupalambhād ity ahetuḥ. kasmāt? anupalambhātmakatvād anupalabdheḥ; upalambhābhāvamātratvād anupalabdheḥ. yad asti tad upalabdher viṣayaḥ, upalabdhyā tad astīti pratijñāyate. yan nāsti tad anupalabdher viṣayaḥ, anupalabhyamānaṃ nāstīti pratijñāyate. so 'yam āvaraṇādyanupalabdheḥ anupalambha upalabdhyabhāve 'nupalabdhau svaviṣaye pravartamāno na svaviṣayaṃ pratiṣedhati. apratiṣiddhā cāvaraṇādyanupalabdhir hetutvāya kalpate. āvaraṇādīni tu vidyamānatvād upalabdher viṣayāḥ, teṣām upalabdhyā bhavitavyam. yat tāni nopalabhyante tad upalabdheḥ svaviṣayapratipādikāyā abhāvād anupalambhād anupalabdher viṣayo gamyate na santy āvaraṇādīni śabdasyāgrahaṇakāraṇānīti. anupalambhāt tv anupalabhiḥ sidhyati, viṣayaḥ sa tasyeti . . . śarīre śarīre jñānavikalpānāṃ bhāvābhāvau saṃvedanīyau. asti me saṃśayajñānaṃ nāsti me saṃśayajñānam iti. evaṃ pratyakṣānumānāgamasmṛtijñāneṣu. seyam āvaraṇādyanupalabdhir upalabdhyabhāvaḥ svasaṃvedyaḥ, nāsti me śabdasyāvaraṇādyupalabdhir iti, nopalabhyante śabdasyāgrahaṇakāraṇāny āvaraṇādīniti. tatra yad uktaṃ tad anupalabdher anupalambhād abhāvasiddhir iti, etan nopapadyate.* NBh 1141,4 - 1142,6 . . . 1143,3-7).

Eine Erörterung des *anupalabdhisama* ist außerhalb des Nyāya nicht überliefert, sodaß man annehmen kann, daß dieser von den anderen Vāda-Traditionen nicht behandelt wurde.

anumatam "Gebilligtes", "Billigung"

anumata ist ein in allen Listen enthaltenes "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) und bezeichnet den Umstand, daß eine in der eigenen Schule nicht oder nicht allgemein vertretene Ansicht, als gebilligt gilt, wenn sie erwähnt wird, ohne zurückgewiesen zu werden. Diese Auffassung des Terminus bleibt im Laufe seiner Begriffsgeschichte unverändert: "Eine gegnerische Aussage, der man nicht widerspricht, ist *anumata*." (*paravākyam apratiṣiddham anumatam.* AŚ 15.1.41); "Eine gegnerische Meinung, der man nicht widerspricht, ist *anumata*." (*paramatam apratiṣiddham anumatam.* SuS ut 65.28 = VDhP 13,19f; vgl. auch NBh 129,3f: *paramatam apratiṣiddham anumatam iti hi tantrayuktiḥ.*).

Die späteren Definitionen des Terminus in der medizinischen Tantrayukti-Tradition sind expliziter, ohne daß sich jedoch die Auffassung des Begriffes grundsätzlich verändert. Indu definiert ihn folgendermaßen: "Das Zugestehen einer gegnerischen Ansicht, auch wenn sie [von der eigenen Schulmeinung] unterschieden ist, ist *anumata*." (*parapakṣasya bhinnasyāpy aṅgīkaraṇam anumatam.* Indu 472b, 17f). Cakrapāṇidatta scheint das *anumata* auf die Billigung von Meinungen Einzelner innerhalb der eigenen Schule einschränken zu wollen: "*anumata* ist das Billigen einer von Einzelnen [vertretenen] Meinung, indem man sie nicht zurückweist." (*anumataṃ nāma ekīyamatasyānivāraṇenānumananam.* ĀDī 736b,38f). Aruṇadatta erklärt den Terminus nur durch ein Beispiel und bemerkt anschließend: ". . . Mit diesen [Worten] beginnend wird *anumata* [ausgedrückt, d.h.] es wird keine Widerlegung vorgenommen." (. . . *ityādinā hy anumatam, na vighātaḥ kṛtaḥ.* SASund 948a,38).

anumānam "Schlußfolgerung"

Der Terminus bezeichnet das schlußfolgernde Erkennen der Wirklichkeit, nicht nur das rein formallogische Denken. Das *anumāna* wird seit alter Zeit (vgl. beispielsweise TaittĀ 1.2 oder Manu 12.105) als Quelle einer wahren Erkenntnis erörtert. Sobald der übergeordnete Begriff "Erkenntnismittel" (→ *pramāṇam*) gefunden war, wurde *anumāna* auch als ein solches betrachtet (ältester Beleg dafür ist wohl NSū 1.1.3 bzw. VSū 10.19). Ein direkter Bezug zum Beweissystem (vgl. s.v. *avayavaḥ*, *sādhanam*) bleibt jedoch zunächst unerkannt. Der erste, der den Zusammenhang von *anumāna* und Beweis ausdrücklich erkannt hat, war der Sāṃkhya-Lehrer Vṛṣagaṇa (s. unten).

Auch wenn schon Patañjali in seinem Mahābhāṣya eine Reflexion des *anumāna* bezeugt, so bleibt dennoch sein Begriff des *anumāna* und der ihm impliziten Lehre unbestimmt. Vgl.: "Nachdem man Rauch gesehen hat, erkennt man: 'Dort ist Feuer'; nachdem man [bei jemandem] den Stab eines Wanderasketen gesehen hat, [erkennt man], daß es sich um einen Wanderasketen handelt. . . . Die wahrnehmbare Verbindung von Feuer und Rauch, bzw. von Asketenstab und Wanderasket wird von jemandem festgestellt. Dieser erkennt [dann], nachdem er den [Rauch] auch [schon] anderswo gesehen hat: 'Dort ist Feuer', bzw. 'Dort ist ein Wanderasket'. Das *anumāna* ist in der Tat stärker als die Wahrnehmung, wie z.B.: Der Wahrnehmung nach sieht man einen geschwungenen Feuerkreis und aufgrund des *anumāna* erkennt man, daß es ihn [als solchen] nicht gibt. [Für einen, der] die Verbindung einmal festgestellt hat, für den gilt sie immer, wie z.B. im Falle eines Baumes und [seiner] Blätter [die Verbindung]: 'Dies ist der Baum, dies ist [sein] Blatt' [immer gilt]. Hat dieser das [Blatt] auch anderswo [schon] gesehen, erkennt er: 'Dies ist das Blatt [jenes] Baumes'." (*dhūmaṃ dṛṣṭvāgnir atreti gamyate triviṣṭabdhakaṃ dṛṣṭvā parivrājaka iti . . . pratyakṣas tenāgnidhūmayor abhisambandhaḥ kṛto bhavati triviṣṭabdhakaparivrājakayoś ca. sa tadvideśastham api dṛṣṭvā jānāty agnir atra parivrājako 'treti. bhavati vai pratyakṣād apy anumānabalīyastvam. tadyathā - alātacakraṃ pratyakṣaṃ dṛśyate 'numānāc ca gamyate naitad astīti. kasyacit khalv api sakṛtkṛto 'bhisambandho 'tyantāya kṛto bhavati. tadyathā - vṛkṣaparṇayor ayaṃ vṛkṣa idaṃ parṇam iti. sa tadvideśastham api dṛṣṭvā jānāti vṛkṣasyedaṃ parṇam iti.* VyMBh(2) 125,14-20 ad Pāṇ 3.2.124; vgl. auch 366,18-20).

Die älteste Form einer Definition des *anumāna* findet sich in der Vāda-Lehre. So zählt Caraka in seiner Darstellung der Vāda-Kategorien (→ *vādamārgapadam*) das *anumāna* als eigenständige Kategorie auf (CarS vim 8.27), ohne es jedoch schon einem Begriff "Erkenntnismittel" (→ *pramāṇam*) zuzuordnen. Hingegen erwähnt er es zusammen mit den anderen Erkenntnisarten als einen der möglichen "Erkenntnisgründe" (*upalabdhikāraṇa*), die im Beweisverfahren (→ *sthāpanā*, → *pratiṣṭhāpanā*) als "Begründung" (→ *hetuḥ*) verwendet werden. In diesem Zusammenhang findet sich auch Carakas Definition des *anumāna*: "Das *anumāna* ist eine rationale Überlegung, die von einem Denken in Zusammenhängen abhängt, wie [z.B.]: '[Man erschließt] das [Verdauungs]feuer zufolge der Fähigkeit zu verdauen, die Stärke zufolge der Fähigkeit zu athletischer Anstrengung [oder die Sinne] wie Gehör usw. zufolge des Erfassens von Tönen usw." (*anumānaṃ nāma tarko yuktyapekṣaḥ, yathā agniṃ jaraṇaśaktyā balaṃ vyāyāmaśaktyā śrotrādīni śabdādigrahaṇenety evam ādi.* CarS [vim 8.40] 268b,32-34; vgl. auch s.v. *yuktiḥ*).

Kaum jünger dürfte die *anumāna*-Definition der Nyāyasūtren sein, die aus einem anderen Ansatz heraus entwickelt wurde: "Nun [folgt] das die [Wahrnehmung] voraussetzende, dreifache *anumāna*, das Vorhergehendes, Restliches und dem Gemeinsamen nach Beobachtetes [als Erkenntnisvermittelndes] hat." (*atha tatpūrvakaṃ trividham anumānaṃ pūrvavac cheṣavat sāmānyato dṛṣṭaṃ ca.* NSū 1.1.5). Mit der Aussage, das *anumāna* beruhe auf der Wahrnehmung, ist nicht nur eine Rangordnung zwischen Wahrnehmung und *anumāna* zugunsten der Wahrnehmung zum Ausdruck gebracht (vgl. NBh 92,9: *sā ceyaṃ pramitiḥ pratyakṣaparā*; vgl. s.v. *pratyakṣam*), sondern auch das spezifische Verständnis des *anumāna* als Erkenntnismittel

grundgelegt (tatsächlich zählt NSū 1.1.3 *anumāna* auch ausdrücklich als Mittel richtiger Erkenntnis → *pramāṇam* auf) und die Möglichkeit des *anumāna* als rein logisch richtiges Denken ohne Anspruch auf die Erkenntnis der Wirklichkeit grundsätzlich, wenn auch nicht ausdrücklich, ausgeschlossen. Auch die Unterscheidung des *anumāna* in ein *pūrvavat*, *śeṣavat*, und ein *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* sollte für die Entwicklung der *anumāna*-Lehre des Nyāya bis Uddyotakara entscheidend bleiben. Die ursprüngliche Bedeutung der drei Termini muß aber offen bleiben. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß sie durch die Verwendung der Begriffe *pūrva* ("Vorausgehendes") und *śeṣa* ("Restliches") in der technischen Sprache der alten Mīmāṃsā-Hermeneutik, vielleicht auch der Grammatik, in ihrer Bedeutung vorgeprägt wurden. Jedenfalls können diese beiden Begriffe in ihrer Verwendung in NSū 1.1.5 nicht einfach ein beliebiges "Früheres" oder beliebiges "Restliches" bezeichnen, sondern nur ein solches, das jeweils einer bestimmten anderen Gegebenheit eindeutig zugeordnet ist, sodaß aufgrund dieser Zuordnung gefolgert werden kann. In einem derartigen Sinne begegnet beispielsweise sogar die Wortbildung *pūrvavat* in MīmSū 1.4.17 (vgl. Śabaras Erklärung dieses Wortes im Kontext des Sūtra: "Denn [Aussagen], denen ein Vorhergehendes zukommt (*pūrvavanta*), d.h. [Sätze], die einen Inhalt angeben, der [durch die Aussage einer Vorschrift bereits] vorher bekannt ist, haben keine Vorschrift zum Inhalt." *ye hi pūrvavanto viditapūrvam artham abhivadanti, te 'vidhānārthāḥ*. ŚBh(2) 307,1f). Auch wenn es hier um die Frage geht, ob bestimmte Sätze "Vorschriften" (→ *vidhiḥ*) oder nur "Erklärungen" (→ *arthavādaḥ*) seien, so ist doch mit dem Begriff *pūrvavat* klar eine eindeutige Zuordnung dieser Sätze zu einer ganz bestimmten Vorschrift zum Ausdruck gebracht, welche sie, sofern sie das ihnen spezifische "Vorausgehende" ist, als "erklärende Sätze" (*arthavāda*) erkennen läßt. Auch wenn beispielsweise von bestimmten Gegebenheiten wie Opfersubstanz, Eigenschaften und Zurüstungen ausgesagt wird, daß sie im Hinblick auf ein bestimmtes Opfer "Restliches" (*śeṣa*) seien, wird eine eindeutige Zuordnung zu dem Opfer, auf das sie als "Restliches" bezogen sind, impliziert, sodaß jenes als das ihnen zugehörige Opfer erkannt werden kann. (Vgl. MīmSū 3.1.2: "[Etwas] ist dadurch Restliches, daß es den Zwecken eines anderen dient." *śeṣaḥ parārthatvāt*; vgl. Śabaras Erklärung des Wortes *śeṣa*: "Was im Sinne der Unterstützung eines anderen gegeben ist, das wird 'Restliches' genannt." *yaḥ parasyopakāre vartate sa śeṣa iti ucyate*. ŚBh(4) 15,1). Mit diesen Hinweisen werden natürlich die Begriffe *pūrva* und *śeṣa*, wie sie in NSū 1.1.5 gebraucht sind, nicht schon erklärt, aber es wird deutlich, daß es sich um Begriffe handelt, die bereits eine bestimmte Tradition haben und die jedenfalls formal dadurch charakterisiert sind, daß in ihnen eine eindeutige Beziehung zu einer bestimmten anderen Gegebenheit als wesentlich mitzudenken ist, sodaß sich verstehen läßt, daß sie zur Klassifizierung von Arten schlußfolgernden Erkennens gewählt werden konnten.

Die älteste Deutung dieser drei Arten des *anumāna* findet sich implizit in NSū 2.1.35f (= $NSū_1$ 2.1.37f). Dort heißt es: "Aufgrund des Fehlgehens zufolge [der Möglichkeit] einer Aufstauung, einer Beschädigung oder einer Ähnlichkeit ist das *anumāna* kein Mittel gültiger Erkenntnis. [Der Einwand ist] nicht [zutreffend], weil zufolge von Teil, Furcht und [scheinbarer] Ähnlichkeit etwas anderes [als das *anumāna* gegeben ist." (*rodhopaghātasādṛśyebhyo vyabhicārād anumānam apramāṇam. naikadeśatrāsasādṛśyebhyo 'rthāntarabhāvāt*). Pakṣilasvāmin erläutert den Einwand wohl richtig, wenn er bemerkt: "[Das *anumāna*] ist kein Erkenntnismittel, [d.h.] es läßt gelegentlich [seinen] Gegenstand auch nicht erkennen. Der Fluß wird auch wegen einer Aufstauung als voll erkannt, und dann ist [die Erkenntnis]: 'Oberhalb hat es geregnet', ein falsches *anumāna*. Auch aufgrund einer Beschädigung [des Ameisen]haufens ergibt sich, daß die Ameisen [ihre] Eier mit sich herumtragen, und dann ist [die Erkenntnis]: 'Es wird regnen', ein falsches *anumāna*. Auch ein Mensch macht [manchmal] den Schrei eines Pfaues nach, dann ergibt sich aufgrund der Ähnlichkeit des Tones auch ein falsches *anumāna*." (*apramāṇam iti ekadāpy*

arthasya na pratipādakam iti. rodhād api nadī pūrṇā gṛhyate. tadā copariṣṭād vṛṣṭo deva iti mithyānumānam. nīḍopaghātād api pipīlikāṇḍasañcāro bhavati. tadā ca bhaviṣyati vṛṣṭir iti mithyānumānam iti. puruṣo 'pi mayūravāśitam anukaroti. tadāpi śabdasādṛśyān mithyānumānaṃ bhavati. NBh 514,5-8). Die Widerlegung dieses Einwandes (NSū 2.1.36 = NSū$_1$ 2.1.38; vgl. NBh 516,3-10) ist zunächst nur insofern von Wichtigkeit, als sie zeigt, daß der Einwand Beispiele, die als exemplarisch für die drei Arten des *anumāna* galten, richtig wiedergegeben hat: Sie beanstandet nämlich nicht die vom Einwand als Beispiele angeführten Fälle. Die Beispiele müssen jedoch den drei in NSū 1.1.5 genannten Arten entsprechen, weil der Einwand die Nyāya-Lehre vom *anumāna* als ganze treffen will. Wenn man annimmt, daß Pakṣilasvāmin in seiner eigenen Darstellung des *anumāna* die Beispiele den drei Unterarten des *anumāna* richtig zugeordnet hat (vgl. NBh 146,4ff), dann ergibt sich zufolge der Identität des Beispiels für das *śeṣavad anumāna*, daß das im Einwand zuerst genannte Beispiel genau dieses repräsentiert, das zweite Beispiel für das *pūrvavad anumānam* steht und das dritte ein Beispiel des *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* darstellt (die Umstellung läßt sich nach Pāṇ 2.2.34 erklären). Die Beispiele zeigen, daß *pūrvavat* ein *anumāna* bezeichnet, das ein dem zu Erkennenden, sei es zeitlich, logisch oder kausal, "Vorausgehendes" (*pūrva*) als Erkenntnisvermittelndes hat, *śeṣavat* ein *anumāna* meint, in dem ein "Rest" (*śeṣa*), sei er ein aus einem früheren Ereignis Verbleibendes oder eine von einer Grundgegebenheit formal oder kausal abhängige Gegebenheit, das die Grundgegebenheit Erkennenlassende ist. (Daß es sich bei *pūrva* und *śeṣa* um Erkennenlassendes handelt, wird auch durch Vṛṣagaṇa bestätigt; s. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 267). Das *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* nun ist jenes *anumāna*, in dem Gemeinsamem nach Beobachtetes das Erkenntnisvermittelnde ist. (Zu abweichenden Interpretationen der im Sūtra verwendeten Termini auch schon in früher Zeit s. unten bei Pakṣilasvāmin bzw. in der buddhistischen Tradition bei Piṅgala und im *Upāyahṛdaya).

Eine sehr ähnliche Gliederung der Definition vertritt, wohl in Abhängigkeit von NSū 1.1.5, Caraka an einer, verglichen mit seiner Vāda-Darstellung, jüngeren Stelle seines Werkes: "Unter Voraussetzung der Wahrnehmung wird dreifach, und [zwar(?)] den drei Zeiten nach geschlossen. [Zum Beispiel wird] ein verborgenes Feuer durch den Rauch [erschlossen]; ebenso stellen Kundige eine vergangene Paarung aufgrund der Beobachtung der Leibesfrucht fest, [oder erschließen], wenn sie einmal gesehen haben, daß die Frucht aus dem Samen entsteht, daß in gleicher Weise auch hier aus dem Samen eine künftige Frucht [entstehen wird]." (*pratyakṣapūrvaṃ trividhaṃ trikālaṃ cānumīyate. vahnir nigūḍho dhūmena maithunaṃ garbhadarśanāt. evaṃ vyavasyanty atītaṃ bījāt phalam anāgatam dṛṣṭvā bījāt phalaṃ jātam ihaiva sadṛśaṃ budhāḥ.* CarS [sū 11.21f] 71b,3-6). Hier wurde von Caraka anscheinend die *anumāna*-Definition der Nyāyasūtren übernommen, die Dreiteilung des *anumāna* jedoch möglicherweise anders als dort darin gesehen, daß Gegenwärtiges, Vergangenes und Zukünftiges erschlossen werden kann, was jedenfalls die drei Beispiele belegen.

Bereits die alte *anumāna*-Definition der Vāda-Darstellung Carakas (CarS vim 8.40) hatte das Wissen um einen Zusammenhang (*yukti*) als Voraussetzung des schlußfolgernden Erkennens gefordert, ohne diesen Begriff aber näher zu bestimmen. Im Anschluß an die zum *anumāna* zitierte jüngere Stelle erläutert Caraka *yukti* als ein weiteres Mittel der Untersuchung (→ *parīkṣā*; vgl. CarS sū 11.17) bzw. der Erkenntnis (*pramāṇa*; vgl. CarS sū 11.33) näher: "Das Entstehen der Ernte aufgrund der Verbindung von Wasser, Pflügen, Keim und [entsprechender] Jahreszeit ist Denken in Zusammenhängen, ebenso das Entstehen der Leibesfrucht aufgrund der Verbindung der sechs Bestandteile [des Organismus, oder] das Entstehen des Feuers aus der Verbindung von Holz, Reibholz und Reiben. . . . Ein Erkennen, welches die Dinge als durch die Verbindung mehrerer Ursachen entstanden betrachtet, ist Denken in Zusammenhängen; dieses ist als die drei Zeiten [umfassend] zu wissen, . . ." (*jalakarṣaṇabījartusaṃ-*

yogāt sasyasambhavaḥ yuktiḥ ṣaḍdhātusaṃyogād garbhāṇāṃ sambhavas tathā. mathyamanthana-(ka)manthānasaṃyogād agnisaṃbhavaḥ . . . buddhiḥ paśyati yā bhāvān bahukāraṇayogajān yuktis trikālā sā jñeyā . . . CarS [sū 11.23-25] 71b,27 - 72a,4; vgl. auch CarS sū 11.32). Damit war aber schon in der alten *anumāna*-Definition durch das Einbeziehen des Denkens in Zusammenhängen ein entscheidender Aspekt des *anumāna*, wenn auch noch nicht ausdrücklich, ausgesprochen worden, nämlich die Verbindung von Erkenntnisvermittelndem und zu Erkennendem oder bezogen auf die genannten Beispiele: die Verbindung zwischen dem Entstehen und dem Zusammenwirken seiner speziellen Bedingungen.

Deutlicher thematisieren die Vaiśeṣikasūtren diesen Aspekt des *anumāna*, das dort mit dem Terminus technicus → *laiṅgikam* (das auf dem Merkmal Beruhende), *laiṅgikam jñānam* bzw. *laiṅgikam pramāṇam* (das auf dem Merkmal beruhende Erkennen bzw. das auf dem Merkmal beruhende Erkenntnismittel; vgl. VSū 10.4 und 19) bezeichnet wird: "Das auf dem Merkmal beruhende [Erkennen] ist, [wenn man erkennt]: 'Dieses ist dessen Wirkung, [dessen] Ursache, [mit diesem] Verbundenes, [in dieser] Einer-einzigen-Sache-Inhärierendes sowie [dessen] Gegenteiliges'." (*asyedaṃ kāryaṃ kāraṇaṃ sambandhi ekārthasamavāyi virodhi ceti laiṅgikam.* VSū 9.18). Hier ist der jedem schlußfolgernden Erkennen zugrundeliegende Zusammenhang zwischen Erkennenlassendem und zu Erkennendem bereits ausdrücklich zum Thema geworden und entsprechend den naturphilosophischen Lehren der Schule konkret ausgelegt. In einem jüngeren Sūtra ist dieser Zusammenhang dann nochmals weiter differenziert (s. VSū 3.1.8). Die vielleicht älteste erhaltene, die *anumāna*-Lehre der Vaiśeṣikasūtren ausführlich zum Ausdruck bringende Definition des *anumāna* stammt von einem anonymen Kommentator der Sūtren (Vṛttikāra), dessen Werk zwar verloren ist, dessen Definition aber von Candrānanda zitiert wird (vgl. unten VSūVṛ 69,16-18 ad VSū 9.18).

Die Lehre, daß das *anumāna* eine Erkenntnis ist, die auf der konstanten Verbindung der als Grund und Folge verwendeten Gegebenheiten beruht, wurde begrifflich verallgemeinert erstmals ausdrücklich vom Sāṃkhya-Lehrer Vṛṣagaṇa vertreten, von dessen *anumāna*-Definition wohl alle ähnlichen Definitionen des *anumāna* (auch die eben erwähnte des Vṛttikāra, die sich genau durch die verallgemeinerte Form der Verbindung von jener der Vaiśeṣikasūtren unterscheidet) beeinflußt sind. Vṛṣagaṇas Definition lautet: "*anumāna* ist [jene Erkenntnis, in der] sich das Restliche aufgrund einer bestimmten Verbindung durch ein Sichtbares ergibt." (*sambandhāt ekasmāt pratyakṣāc cheṣasiddhir anumānam.* NV 167,2f; vgl. YD 3,21; zur Identifikation des Fragmentes s. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 256). Diese Definition hat er durch die Lehre von der siebenfachen Verbindung (vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 257, bzw. NV 168,7 und 138,24), die Grundlage einer folgernden Erkenntnis sein kann, konkretisiert: "Die Verbindung verbundener Dinge ist siebenfach, durch das Verhältnis von Herr und Eigentum (*svasvāmibhāvaḥ*) wie bei König und Diener oder Seele und Urmaterie, durch das Verhältnis von Grundstoff und Umwandlung (*prakṛtivikārabhāvaḥ*) wie bei der Milch und saurer Milch oder Urmaterie und Großem usw. (*mahadādi*), durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung (*kāryakāraṇabhāvaḥ*) wie bei einem Wagen und seinen Bestandteilen oder der Güte usw. (*sattvādi*), durch das Verhältnis von Anlaß und Veranlaßtem (*nimittanaimittikabhāvaḥ*) wie bei Töpfer und Topf oder Seele und Tätigkeit der Urmaterie, durch das Verhältnis von Stoff und Gebilde (*mātramātrikabhāvaḥ*) wie bei Zweig usw. und Baum oder Ton usw. und großen Elementen, durch das Verhältnis des gemeinsamen Vorkommens (*sahacāribhāvaḥ*) wie bei Cakravāka-Enten oder bei der Güte usw., und durch das Verhältnis von Hemmendem und Gehemmtem (*vadhyaghātakabhāvaḥ*) wie bei Schlange und Ichneumon oder bei der Güte usw., sofern sie Hauptsache und Nebensache sind (*aṅgāṅgibhūtaḥ*). Was nun die Ursache ist, daß man aufgrund einer von diesen Verbindungen, wie es sich gerade trifft (*yathāsambhavam*), durch das Sichtbare das unsichtbare Restliche, das damit

verbunden ist, nachweist, das ist (das Mittel richtiger Erkenntnis) Schlußfolgerung. Irgendein Gegenstand wird nämlich irgendeinem Sinnesorgan sichtbar. Durch diesen gegenwärtig dem Sinnesorgan sichtbaren Gegenstand, der früher in einer Vereinigung (*samudāyaḥ*) verbunden war, wird von der Erkenntnis (*buddhiḥ*) ein in seiner Besonderheit nicht bestimmter (*aviśiṣṭaḥ*) Gegenstand als vorhanden erkannt." (FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 265f). Vṛṣagaṇa hat über die grundsätzliche Struktur des *anumāna* hinaus erkannt, daß dieses folgernde Erkennen in einer doppelten Weise möglich ist, je nachdem ob die Erkenntnis des Restlichen durch ein Sichtbares "nur in einem individuellen Falle" oder "ohne Rücksicht auf einen besonderen Fall" eintritt. Aus dieser Erkenntnis heraus hat er die alten Termini *pūrvavat, śeṣavat* und *sāmānyato dṛṣṭam* neu interpretiert: "Die Schlußfolgerung ist von zweierlei Art, Sehen dem Besonderen nach (*viśeṣato dṛṣṭam*) und Sehen dem Gemeinsamen nach (*sāmānyato dṛṣṭam*). Davon liegt Sehen dem Besonderen nach vor, wenn man Feuer und Rauch verbunden gesehen hat und nun immer wieder durch denselben Rauch dasselbe Feuer als vorhanden erkennt, (indem man denkt): 'Das ist eben dieses Feuer'. Sehen dem Gemeinsamen nach liegt vor, wenn jemand einmal Rauch und Feuer verbunden gesehen hat und nun in späterer Zeit durch das Sehen des bloßen Rauches Feuer im allgemeinen erschließt. Auch diese (Art) der Schlußfolgerung, das Sehen dem Gemeinsamen nach, ist zweifach, (Schlußfolgerung) mit Früherem (*pūrvavat*) und mit Restlichem (*śeṣavat*). Davon liegt (Schlußfolgerung) mit Früherem vor, wenn man Ursachen vollzählig gesehen hat und daraus das bevorstehende Eintreten der Wirkung erkennt, wie das bevorstehende Eintreten von Regen, wenn man das Aufsteigen der Wolken gesehen hat. (Schlußfolgerung) mit Restlichem liegt vor, wenn man das Eintreten einer Wirkung sieht und daraus erkennt, daß die Ursache vorhanden war, z.B., (wenn man erkennt), daß Wolken vorhanden waren, weil man sieht, daß das Wasser eines Flusses neuerdings anschwillt. Davon ist die Schlußfolgerung mit Früherem fehlerhaft (*vyabhicāri*). Die Schlußfolgerung mit Restlichem, wenn sie wohl überlegt ist, ist nicht fehlerhaft. Davon ist das Sehen dem Gemeinsamen nach in der Form der Schlußfolgerung mit Restlichem die Ursache für das Erkennen übersinnlicher Dinge." (FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 267). Mit dem zuletzt geäußerten Gedanken hat Vṛṣagaṇa erstmals versucht, die Möglichkeit philosophischer Erkenntnis epistemologisch zu begründen. Gleichzeitig hat Vṛṣagaṇa wohl als erster den Zusammenhang von *anumāna* und Beweis erkannt, wobei er den Beweis als sprachliche Formulierung des schlußfolgernden Erkennens (*anumāna*) bestimmte (Vgl. YD 40,22: "Sie ist nach der verschiedenen Art der Formulierung zweifach, direkt und indirekt." *tasya prayogamātrabhedād dvaividhyam. vītaḥ, avīta iti.* Vgl. auch FRAUWALLNER Kl.Schr. pp. 264 und 267; → *vītaḥ*, → *āvītaḥ* bzw. *avītaḥ*). Mit dieser Auffassung legte er das Verständnis des Beweises (vgl. s.v. *avayavaḥ*, *sādhanam*) auf Jahrhunderte hinaus fest. (Zur Entwicklung der Lehre vom *anumāna* im Sāṃkhya vgl. auch die spätere Definition in der Yuktidīpikā: "Wenn man mit Hilfe der Wahrnehmung eines von zweien, die nicht ohne einander vorkommen (*avinābhāvinoḥ*), wahrgenommen hat, ist die spätere Erkenntnis des anderen dieser beiden Verbindungsglieder, die diese [Wahrnehmung] voraussetzt, 'Schlußfolgerung'." *anumānaṃ dvayor avinābhāvinor ekaṃ pratyakṣeṇa pramāya tatpūrvakaṃ sambandhyantare yat paścānmānaṃ bhavati.* YD 31,19f).

Eine gewisse Eigenentwicklung der Lehre vom *anumāna* findet sich in der Yoga-Schule des Sāṃkhya, dessen Interesse an logischen und erkenntnistheoretischen Fragen jedoch sehr gering war. Die älteste Definition des *anumāna* begegnet in dem dem Sāṃkhya-Lehrer Vindhyavāsin nahestehenden Yogabhāṣya: "Die Tätigkeit [des Denkorgans], die vorwiegend ein Erfassen [des Gegenstandes] der Gemeinsamkeit nach ist und eine Verbindung des zu Erschließenden [mit einem vorliegenden Umstand] zum Bereich hat, die in gleichartigen Fällen gegeben ist [und] in [davon] verschiedenen fehlt, ist *anumāna*; [wie] z.B.: Mond und Sterne haben Bewegung wegen des Erlangens eines anderen Ortes, wie Caitra. Das Vindhya[gebirge] hat

wegen des Nichterlangens [eines anderen Ortes] keine Bewegung." (*anumeyasya tulyajātīyeṣv anuvṛtto bhinnajātīyebhyo vyāvṛttaḥ sambandho yaḥ tadviṣayā sāmānyāvadhāraṇapradhānā vṛttir anumānam. yathā deśāntaraprāpter gatimac candratārakaṃ caitravat. vindhyaś cāprāpter agatiḥ.* YBh 25,2 - 29,2). Beim gegenwärtigen Stand der Forschung kann diese Definition mit keiner der überlieferten Definitionen historisch eindeutig in eine Beziehung gebracht werden. Bemerkenswert ist aber, daß der logische Nexus dadurch präzisiert wird, daß er in gleichartigen Fällen vorkommen und in ungleichartigen Fällen fehlen muß, was zu dieser Zeit in Verbindung mit dem *anumāna* noch nicht ausdrücklich reflektiert worden zu sein scheint, und, daß das *anumāna* in seiner Vermittlung von Erkenntnis auf eine allgemeine Erkenntnis eingeschränkt erscheint. Daß die Definition so zu interpretieren ist, zeigt eine Bemerkung des Yogabhāṣya im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis: "Und das *anumāna* erschöpft sich in der zusammenfassenden [Erkenntnis] der bloßen Gemeinsamkeit, zur Erkenntnis einer Besonderheit ist es nicht geeignet." (*sāmānyamātropasaṃhāre ca kṛtopakṣayam anumānaṃ na viśeṣapratipattau samartham iti.* YBh 72,2f).

Vṛṣagaṇas Lehre vom *anumāna* hat in der Folgezeit, ähnlich wie später die Logik Dignāgas, eine nachhaltige Wirkung, vor allem auf die Vertreter der brahmanischen Systeme, ausgeübt, die sie jeweils ihrer Tradition entsprechend in verschiedener Weise rezipierten. So ist Pakṣilasvāmins Lehre vom *anumāna* ohne den direkten oder indirekten Einfluß Vṛṣagaṇas kaum denkbar. Allerdings hat auch die Nyāya-Tradition ihrerseits auf das Sāṃkhya nach Vṛṣagaṇa eingewirkt (vgl. SK 5; die spätere Yuktidīpikā greift wieder auf die ursprüngliche Lehre Vṛṣagaṇas zurück). In seiner Definition des *anumāna* analysiert Pakṣilasvāmin den Vermittlungsvorgang im schlußfolgernden Erkennen, der auf einer einmal erkannten Verbindung beruht, im Anschluß an die *anumāna*-Definition von NSū 1.1.5 (s. oben): "Mit der [Bestimmung]: 'Diese zur Voraussetzung habend', ist die Beobachtung der Verbindung von Anzeigendem und Angezeigtem und die Beobachtung des Anzeigenden [im konkreten Fall] gemeint; mit der Beobachtung von Anzeigendem und Angezeigtem in ihrer Verbindung ist die Erinnerung an das Anzeigende [als Anzeigendes des Angezeigten] gemeint. Mit Hilfe [dieser] Erinnerung und dem Sehen des Anzeigenden wird der nicht unmittelbar wahrnehmbare Gegenstand schlußfolgernd erkannt." (*tatpūrvakam ity anena liṅgaliṅginoḥ sambandhadarśanaṃ liṅgadarśanaṃ cābhisambadhyate. liṅgaliṅginoḥ sambaddhayor darśanena liṅgasmṛtir abhisambadhyate. smṛtyā liṅgadarśanena cāpratyakṣo 'rtho 'numīyate.* NBh 142,2 - 146,3). Hier ist die Terminologie von *liṅga* und *liṅgin* auf die beiden in Verbindung stehenden Gegebenheiten angewandt, wobei *liṅgin* dem *śeṣa* in Vṛṣagaṇas Definition entspricht, und das Verhältnis des "Restlichen" (*śeṣa*) zum sichtbaren Gegenstand der Verbindung als das zwischen Angezeigtem (*liṅgin*) und Anzeigendem (*liṅga*) bestimmt wird, wodurch der noch eher unbestimmte Begriff der Verbindung Vṛṣagaṇas eine begrifflich klärende Formalisierung erfährt: Eine Verbindung kann nur dann Grundlage eines *anumāna* sein, wenn sie unter die Verbindung von Anzeigendem und dem, das angezeigt wird, subsumiert werden kann. Im Zusammenhang mit dem Begriff des "Anzeigenden" (*liṅga*) ist festzuhalten, daß für Pakṣilasvāmin nur etwas "Anzeigendes" sein kann, das als solches in seiner spezifischen Konkretheit erkannt ist (vgl.: "Ein in seiner Besonderheit nicht [erfaßter Gegenstand] kann nicht Anzeigendes sein." *nāviśiṣṭo liṅgaṃ bhavitum arhati.* NBh 516,4; s. dort auch die Beispiele). Es entspricht dies genau Vṛṣagaṇas Forderung: "Manchmal ist die Erkenntnis des Merkmals nicht bestimmt oder entspricht nicht dem Gegenstand. Daher ist alle spätere Bemühung darauf gerichtet, es in seiner Besonderheit zu bestimmen." (FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 266, wo die Übersetzung "Merkmal" für "Anzeigendes" steht).

Stärker noch ist Pakṣilasvāmin jedoch in seiner Darstellung der Arten des *anumāna* im Anschluß an NSū 1.1.5 von Vṛṣagaṇa beeinflußt: " '*pūrvavat*' ist [jenes *anumāna*], in welchem die Wirkung durch die Ursache erschlossen wird, wie [z.B., wenn man] zufolge des Auf-

steigens von Wolken [schließt], daß es regnen wird. '*śeṣavat*' ist [jenes *anumāna*], in welchem die Ursache durch die Wirkung erschlossen wird, [wie z.B., wenn man], nachdem man das Wasser des Flusses in einem dem früheren [Zustand des] Wassers entgegengesetzten [Zustand, nämlich] dem Angeschwollen- und Reißendsein der Strömung gesehen hat, schließt, daß es geregnet hat. '*sāmānyato dṛṣṭam*' ist gegeben, [wenn man beispielsweise schließt]: Sieht man etwas, das irgendwo gesehen wurde, anderswo, so setzt [dies dessen] Bewegung voraus, und genauso ist [das Sehen] der Sonne. Daher gibt es eine Bewegung der Sonne, obgleich sie nicht sichtbar ist. Oder aber ein '*pūrvavad* [*anumānam*]' ist gegeben, wenn man dadurch, daß man von zwei [Dingen], die [miteinander verbunden] wahrgenommen wurden, eines sieht, das andere, das [zu diesem Zeitpunkt] nicht wahrgenommen wird, der früheren [Situation] gemäß [als vorhanden] erschließt, wie z.B. ein Feuer durch Rauch. [Das *anumāna*] namens '*śeṣavat*' ist das [nach Ausschluß] Verbleiben, und dieses besteht, nachdem [immer wieder] Mögliches negiert wurde, in der Zustimmung zu dem wegen des Fehlens einer anderen Möglichkeit Übrigbleibenden. Wie [z.B.], wenn darüber ein Zweifel besteht, ob der Ton, der von Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz, [die ewig sind], verschieden ist [und] sich von Substanz, Eigenschaft und Bewegung insofern nicht unterscheidet, als er [etwas] Seiendes, Vergängliches usw. ist, eine Substanz, eine Bewegung oder eine Eigenschaft ist, ergibt sich die Erkenntnis, daß der Ton eine Eigenschaft ist, insofern er keine Substanz sein kann, da er einer einzigen Substanz, [nämlich dem Äther, inhäriert], keine Bewegung sein kann, weil er Ursache eines anderen Tones ist, sondern das ist, was übrig bleibt, [nämlich die Eigenschaft]. [Das *anumāna*] namens '*sāmānyato dṛṣṭam*' ist gegeben, wenn das nichtwahrnehmbare Angezeigte aufgrund der Gemeinsamkeit des Anzeigenden mit einem bestimmten Gegenstand erkannt wird, obwohl die Verbindung zwischen Anzeigendem und Angezeigtem [im konkreten Fall grundsätzlich] nicht wahrnehmbar ist, wie [beispielsweise] der Ātman zufolge des Begehrens usw. [erschlossen wird]. Begehren usw. sind Eigenschaften, und Eigenschaften haben eine Substanz als Substrat. Das, was Substrat dieser [Eigenschaften 'Begehren' usw.] ist, ist der Ātman." (*pūrvavad iti yatra kāraṇena kāryam anumīyate, yathā meghonnatyā bhaviṣyati vṛṣṭir iti. śeṣavat tat yatra kāryeṇa kāraṇam anumīyate, pūrvodakaviparītam udakaṃ nadyāḥ pūrṇatvaṃ śīgratvañ ca dṛṣṭvā srotaso 'numīyate bhūtā vṛṣṭir iti. sāmānyato dṛṣṭaṃ vrajyāpūrvakam anyatra dṛṣṭasyānyatra darśanam iti, tathā cādityasya, tasmād asty apratyakṣāpy ādityasya vrajyeti. athavā pūrvavad iti yatra yathāpūrvaṃ pratyakṣabhūtayor anyataradarśanenānyatarasyānumānam apratyakṣasyānumānam, yathā dhūmenāgnir iti. śeṣavan nāma pariśeṣaḥ, sa ca prasaktapratiṣedhe 'nyatrāprasaṅgāc chiṣyamāṇe sampratyayaḥ, yathā sadanityam evamādinā dravyaguṇakarmaṇām aviśeṣeṇa sāmānyaviśeṣasamavāyebhyo vibhaktasya śabdasya, tasmin dravyakarmaguṇasaṃśaye. na dravyam ekadravyatvāt na karma, śabdāntarahetutvāt, yas tu śiṣyate so 'yam iti śabdasya guṇatvapratipattiḥ. sāmānyato dṛṣṭaṃ nāma yatrāpratyakṣe liṅgaliṅginoḥ sambandhe kenacid arthena liṅgasya sāmānyād apratyakṣo liṅgī gamyate, yathecchādibhir ātmā, icchādayo guṇāḥ, guṇāś ca dravyasaṃsthānāḥ, tad yad eṣāṃ sthānaṃ sa ātmeti*. NBh 146,4 - 157,2). In seiner ersten Kommentierung der Termini *pūrvavat*, *śeṣavat* und *sāmānyato dṛṣṭam* übernimmt Pakṣilasvāmin offenbar eine ältere Auffassung der Arten des *anumāna*, in der jedenfalls die beiden ersten gegenüber der erschließbaren Lehre der Sūtren selbst (s. oben) insofern schärfer gefaßt waren, als das in ihnen zugrunde gelegte Verhältnis von Grund und Folge eindeutig als Kausalverhältnis bestimmt, und so das *pūrvavad anumānam* zum Schluß von der Ursache auf die Wirkung, das *śeṣavad anumānam* zum Schluß von der Wirkung auf die Ursache geworden war. Ob diese ältere Auffassung der beiden Termini unter dem Einfluß Vṛṣagaṇas und seiner Schule entstanden oder aber ihm bereits vorgelegen war (vgl. dessen Beispiel für diese beiden Arten des *anumāna*), muß offen bleiben. Denn die in dieser älteren Deutung enthaltene Auffassung des *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* entspricht nicht derjenigen Vṛṣagaṇas.

Dieser älteren Auffassung des *anumāna* stellt Pakṣilasvāmin seine eigene Lehre vom *anumāna* und seinen Arten gegenüber, die deutlich von Vṛṣagaṇa beeinflußt ist, jedoch über dessen Lehre hinausgeht. Er tut dies, indem er eine neuerliche Interpretation der Termini *pūrvavat*, *śeṣavat* und *sāmānyato dṛṣṭam* vornimmt. Das Entscheidende an dieser Lehre ist, daß er entsprechend der zwei Möglichkeiten der Grundlegung des logischen Nexus nach dem Vorbild von Vṛṣagaṇas Unterteilung in das dem Besonderem nach erkannte (*viśeṣato dṛṣṭam*) und das dem Gemeinsamem nach erkannte (*sāmānyato dṛṣṭam*) *anumāna* statt der ursprünglichen drei Arten im Grunde nur noch zwei Arten eines *anumāna* unterscheidet. Dies gelang Pakṣilasvāmin, indem er von Vṛṣagaṇa den Grundgedanken, daß beim *viśeṣato dṛṣṭam anumānam* der Zusammenhang von Grund und Folge empirisch feststellbar sein muß, übernahm, jedoch die Beschränkung auf den Fall, in dem die als Grund und Folge erscheinenden Phänomene mit den zur Feststellung des Zusammenhanges beobachteten identisch sein müssen, aufgab. Damit konnte er aber anders als Vṛṣagaṇa alle Fälle eines *anumāna*, in denen ein empirisch feststellbarer Zusammenhang als logischer Nexus verwendet wird, demselben Typus des *anumāna* zuordnen. Sofern in allen diesen Fällen die Folge durch einen "wie früher" als Grund festgestellten Umstand erkannt wird, konnte Pakṣilasvāmin diese Art des *anumāna* ohne die von Vṛṣagaṇa geprägte Bezeichnung in den Wortlaut von NSū 1.1.5 hineininterpretieren, indem er das *vat*-Suffix des Wortes *pūrvavat* nicht mehr possessiv wie in der älteren Deutung, sondern modal adverbiell im Sinne von "wie" verstand (vgl. *pūrvavat* = *yathāpūrvam*, "wie früher"). Dieser Art des *anumāna* stellte er so wie Vṛṣagaṇa die zweite Art gegenüber (vgl. *sāmānyato dṛṣṭam* der zweiten Interpretation), in der der Zusammenhang von Grund und Folge als solcher nicht empirisch feststellbar ist. Anders als Vṛṣagaṇa, der diese Art des *anumāna* überall dort angenommen hatte, wo der im *anumāna* verwendete Zusammenhang entweder de facto (vgl. Vṛṣagaṇas Beispiel eines solchen *anumāna*) oder prinzipiell empirisch nicht feststellbar ist, schränkte Pakṣilasvāmin diesen Typus des *anumāna* auf jene Fälle ein, in denen der Zusammenhang von Grund und Folge grundsätzlich nicht beobachtbar ist, wie beispielsweise beim Erschließen des Ātman. In allen diesen Fällen, meint er, würde nicht ein tatsächlich beobachteter Zusammenhang von Grund und Folge zugrundegelegt, sondern die Gleichartigkeit mit einem solchen; und er versuchte diesen Umstand, der bei Vṛṣagaṇa noch nicht zum Problem geworden zu sein scheint, begrifflich schärfer zu fassen. So lehrte er, daß in allen diesen Fällen das "Anzeigende" (*liṅga* = Grund) das "Angezeigte" (*liṅgin* = Folge) aufgrund einer Gemeinsamkeit (*sāmānyāt*) des "Anzeigenden" mit etwas anderem, dessen Zusammenhang mit einem gleichartigen "Angezeigten" empirisch feststellbar ist, erschließen lasse. In dem für Pakṣilasvāmin wichtigen Beispiel des Seelenbeweises besitzt der Grund "Begehren" eine Gemeinsamkeit mit jeder sichtbaren Eigenschaft, die darin besteht, daß es sich bei diesem als Grund verwendeten Phänomen ebenfalls um eine Eigenschaft (*guṇa*) handelt. Da jede sichtbare Eigenschaft empirisch feststellbar immer mit einem Substrat (= *liṅgin*, das gleichartige "Angezeigte") verbunden ist, kann durch die Eigenschaft "Begehren" auch dort, wo dieses Substrat empirisch nicht feststellbar ist, nämlich im Falle der Seele, ein solches aufgrund der genannten Gemeinsamkeit erschlossen werden. Bemerkenswert ist, daß Pakṣilasvāmin in seiner eigenen Lehre vom *anumāna* jenen Typus der Beweisführung übernommen hat, den Vṛṣagaṇa als "indirekten Beweis" (→ *āvītaḥ*) gelehrt hatte. Obwohl diese Beweisform nach der Lehre der Vṛṣagaṇa-Schule streng genommen lediglich die indirekte Formulierung eines *anumāna* darstellt, war diese Form des *anumāna* Pakṣilasvāmin doch wichtig genug, sie durch eine zweite Deutung des *śeṣavat* in NSū 1.1.5 in sein System einzufügen, auch wenn er dabei in Kauf nehmen mußte, daß dadurch diese Form des *anumāna*, das System störend, zwischen den von ihm vertretenen zwei Grundarten des *anumāna* behandelt werden mußte. Anknüpfend an eine der alten Bedeutungen des Terminus *śeṣa* als "das

als Rest Verbleibende" (*pariśeṣa*) deutete er nämlich das *śeṣavad anumānam* des Sūtra als *anumāna* "aufgrund der einzig verbleibenden Möglichkeit". Die Wichtigkeit des indirekten Beweises ergab sich wohl deshalb, weil gerade bei philosophisch relevanten Schlüssen (etwa beim Seelenbeweis) der logische Nexus schulübergreifend nicht überzeugend demonstriert werden konnte, und so der indirekte Beweis eine wichtige Ergänzung des direkten darzustellen schien. In diesem Sinn war der indirekte Beweis aufgrund der einzig verbleibenden Möglichkeit auch schon in den Nyāyasūtren verwendet worden. Vgl. beispielsweise NSū 3.2.39: "Aufgrund des [nach Ausschluß] Verbleibens und weil die Gründe, so wie sie formuliert wurden, zutreffen, [ist die Erkenntnis eine Eigenschaft des Ātman]." (*pariśeṣād yathoktahetūpapatteś ca.*). Pakṣilasvāmins Kommentierung dieses Sūtra, in der er seine eigene Definition des Schlusses aufgrund der verbleibenden Möglichkeit zitiert, zeigt die Bedeutung dieser Schlußform für den Seelenbeweis: "Das [nach Ausschluß] Verbleiben nämlich besteht, nachdem [immer wieder] Mögliches negiert wurde, in der Zustimmung zu dem wegen des Fehlens einer anderen Möglichkeit Übrigbleibenden. Nachdem die Elemente, die Sinnesorgane und das Denkorgan [als Substrat der Erkenntnis] negiert wurden, kommt keine andere Substanz [mehr] in Frage; und [was] übrigbleibt, ist der Ātman. Somit erkennt man, daß die Erkenntnis dessen Eigenschaft ist." (*ātmaguṇo jñānam iti prakṛtam. pariśeṣo nāma prasaktapratiṣedhe anyatrāprasaṅgāc cheṣyamāṇe sampratyayaḥ. bhūtendriyamanasāṃ pratiṣedhe dravyāntaraṃ na prasajyate śiṣyate cātmā tasya guṇo jñānam iti jñāyate.* NBh 875,4-6).

Die von Caraka getroffene zeitliche Gliederung des *anumāna* (vgl. *trikāla*) thematisiert Pakṣilasvāmin auf andere Weise: "Die Wahrnehmung hat Seiendes zum Gegenstand, das *anumāna* dagegen hat Seiendes und Nichtseiendes zum Gegenstand. Warum? Weil es [seinen Gegenstand in den] drei Zeiten erfassen kann. Die Gegenstände werden vom *anumāna* in [allen] drei Zeiten erfaßt, indem man schließt: 'Es wird sein', 'es ist' und 'es war'. Vergangenes und Zukünftiges aber sind das Nichtseiende." (*sadviṣayaṃ ca pratyakṣaṃ sadasadviṣayaṃ cānumānam. kasmāt? traikālyagrahaṇāt trikālayuktā arthā anumānena gṛhyante, bhaviṣyatīty anumīyate bhavatīti cābhūd iti ca, asac ca khalv atītam anāgataṃ ceti.* NBh 158,2 - 161,3).

Die Begriffsgeschichte des Terminus im frühen Nyāya abschließend, muß in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden, daß es auch schon vor Pakṣilasvāmin Kommentare zu den Nyāyasūtren gegeben hat. Darauf weist schon Pakṣilasvāmins erste Deutung der im NSū 1.1.5 vorkommenden Termini *pūrvavat*, *śeṣavat*, und *sāmānyato dṛṣṭam* hin, die weder mit der Auffassung der Sūtren noch mit Pakṣilasvāmins eigener übereinzustimmen scheint. Tatsächlich findet sich auch in dem nur chinesisch erhaltenen Kommentar des Piṅgala zu Nāgārjunas Mādhyamikaśāstra die Doxographie einer *anumāna*-Lehre, die möglicherweise aus einem Kommentar zu NSū 1.1.5 stammt, der älter als Pakṣilasvāmin ist und die betreffenden Termini sowohl abweichend von den Sūtren als auch abweichend von Pakṣilasvāmin deutet: "There are three sorts of inference, *pūrvavat*, *śeṣavat*, and *sāmānyto dṛṣṭa*. The *pūrvavat* is the reasoning in which a man has formerly known that where smoke is there is fire, and afterwards infers the existence of fire, as in the former cases (*pūrvavat*), from seeing smoke. The *śeṣavat* is the reasoning in which a man, having known that one grain of rice has been cooked, can infer from that that all other grains in the cooking kettle have also been cooked. The *sāmānyato dṛṣṭa* is the reasoning in which a man, having seen that another person has started from one place and arrived at another, and having hence known that he is locomotive, can infer from that that the sun has motion, though not seen, because the sun moves from the east to the west. In like manner pain, pleasure, aversion, desire, and cognition, etc., are known to have a substratum, just as a people has the king as supporter." (Ui 1962 pp. 87f). Es ist wohl anzunehmen, daß Pakṣilasvāmin, falls es sich bei der Quelle Piṅgalas tatsächlich um einen Kommentar zu NSū 1.1.5 gehandelt hat und nicht um eine sekundäre und ungenaue Wiedergabe

der Nyāyalehre zum Zweck der Erörterung des Seelenbeweises, diese gekannt hat. Um so bezeichnender ist es, daß Pakṣilasvāmin von ihr kaum beeinflußt ist. Lediglich seine zweite Deutung des Terminus *pūrvavat* könnte unter Umständen von der Deutung des *pūrvavad anumānam* beeinflußt sein, obwohl diese in der Parallelität zur Deutung des *śeṣavad anumānam* nahelegt, daß das "wie früher" nicht im grundsätzlichen Sinn wie bei Pakṣilasvāmin zu verstehen ist, sondern im Sinne einer nicht weiter reflektierten Analogie. Auch das *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* der Quelle Piṅgalas scheint nicht der eigenen Deutung Pakṣilasvāmins zu entsprechen. Abgesehen davon, daß Piṅgalas Quelle das *sāmānyato dṛṣṭam* möglicherweise nur durch das Beispiel der Sonnenbewegung erklärt hat, und die Anwendung auf den Seelenbeweis von Piṅgala im Sinne eines → *pūrvapakṣa* vorgenommen wurde, ist der angedeutete Seelenbeweis wohl nur im Sinne einer Analogie zu verstehen, wenn man das ihm zugrundegelegte Verhältnis von König und Volk ernst nimmt.

In der Vaiśeṣika-Tradition gibt es bezüglich der Entwicklung der Lehre vom *anumāna* außer den bereits erwähnten Vaiśeṣikasūtren und der Definition des Vṛttikāra Candrānandas keine im Original erhaltenen Quellen vor Praśastapāda, der aber schon von Dignāga beeinflußt ist. Einzig Candramatis Daśapadārthaśāstra ist in chinesischer Übersetzung erhalten. Die bereits erwähnte *anumāna*-Definition des von Candrānanda in seinem Kommentar zu VSū 9.18 zitierten Vṛttikāra lautet: "Wenn jemand, dem eine derartige Verbindung [wie sie in VSū 3.1.8 dargelegt ist] bekannt ist, ein Teilglied [dieser Verbindung] zweifelsfrei wahrnimmt, [so ist] das aufgrund der Wahrnehmung [dieses] Merkmals entstehende Feststellen des restlichen [Verbindungsgliedes] das auf dem Merkmal beruhende [Erkenntnismittel]." (*tatra evaṃvidhaprasiddhasambandhasyārthaikadeśam asandigdhaṃ paśyataḥ śeṣānuvyavasāyo yaḥ sa liṅgadarśanāt sañjāyamāno laiṅgikam iti.* VSūVṛ 69,16-18). Diese Definition des *anumāna*, die eine typologische Übereinstimmung mit der *anumāna*-Definition des Vṛttikāra Śabarasvāmins zeigt (s. unten), ist sicher älter als Dignāgas Lehre vom *anumāna* und gehört zum Typus der von Vṛṣagaṇa geprägten Definitionen des schlußfolgernden Erkennens. Sie unterscheidet sich deutlich von der *anumāna*-Definition Candramatis und entspricht in ihrem zweiten Teil genau der Definition Praśastapādas (vgl. PDhS 562,5: *liṅgadarśanāt sañjāyamānaṃ laiṅgikam.*). Es ist dabei nicht auszuschließen, daß auch der Vṛttikāra, so wie Candramati und Praśastapāda, zwei Arten des *anumāna* unterschieden hat, zumal auch Vṛṣagaṇa das *anumāna* in zwei Arten unterteilt. Nach dem Zeugnis Dignāgas dürfte er diese beiden, so wie nach ihm Praśastapāda, *dṛṣṭam* und *sāmānyato dṛṣṭam* genannt haben (vgl. Dignāgas Bemerkung über die Arten des *anumāna* im Vaiśeṣika: "Der Vṛttikāra [= Bhavadāsa] vertritt im allgemeinen die Lehre des Vaiśeṣika von der Schlußfolgerung, da er Sehen (*dṛṣṭam*) und Sehen dem Gemeinsamen nach (*sāmānyato dṛṣṭam*) usw. unterscheidet." FRAUWALLNER 1968 p. 87).

Dagegen scheint festzustehen, daß Candramati, anders als der genannte Vṛttikāra, nicht direkt von der Lehre Vṛṣagaṇas und seiner Schule beeinflußt ist, sondern von Pakṣilasvāmin. Dies wird durch die teilweise typologische Übereinstimmung der Lehre Candramatis mit jener Pakṣilasvāmins deutlich. Der entsprechende Abschnitt lautet in der Übersetzung FRAUWALLNERS: "Die Schlußfolgerung ist zweifach: Die Schlußfolgerung auf Grund der Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit und Schlußfolgerung ohne Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit. Wenn auf Grund der Wahrnehmung eines Merkmals (*liṅgadarśanāt*) infolge einer Berührung der Seele mit dem Denkorgan (*ātmamanaḥsaṃnikarṣāt*), welche durch die Erinnerung an die Verbindung zwischen Merkmal und Merkmalträger bedingt ist (*liṅgaliṅgisambandhasmṛtyapekṣāt*), eine Erkenntnis des nichtgesehenen Merkmalträgers entsteht (*adṛṣṭaliṅgiviṣayaṃ jñānam*), so ist dies eine Schlußfolgerung auf Grund der Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit. Wenn dagegen auf Grund der Wahrnehmung einer Ursache (*kāraṇam*), einer Wirkung (*kāryam*) eines Verbundenen (*saṃ-*

yogi), eines demselben Gegenstand Inhärierenden (*ekārthasamavāyi*) oder eines Entgegengesetzten (*virodhi*) infolge einer Berührung der Seele mit dem Denkorgan, welche durch die Erinnerung an die betreffende Verbindung bedingt ist, eine Erkenntnis eines vollkommen Unsichtbaren entsteht (*atyantaparokṣaviṣayaṃ jñānam*), so ist dies eine Schlußfolgerung ohne Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit." (FRAUWALLNER Kl.Schr. pp. 210f). Candramatis Definition des "*anumāna* auf Grund der Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit" (terminologisch wohl vom *sāmānyato dṛṣṭam* des Nyāya zu unterscheiden; vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 210, Anm.13), wie auch jene des "*anumāna* ohne Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit" (beide sind strukturell gleich aufgebaut und unterscheiden sich lediglich durch die jeweilige Bestimmung der Verbindung, die dem *anumāna* zugrunde liegt) ist zunächst wohl als eine Neuformulierung von Pakṣilasvāmins Definition des *anumāna* in Begriffen des Vaiśeṣika zu sehen. Die Unterscheidung von nur zwei Arten des *anumāna* erinnert zwar an Vṛṣagaṇa, der die alte Dreiteilung durch die übergeordnete Gliederung des *anumāna* in ein *viśeṣato dṛṣṭam* und ein *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* neu strukturiert hatte, hat aber eine neue Wertigkeit. Wenn man bedenkt, daß bei Pakṣilasvāmin zufolge seiner zweiten Deutung des *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* als *anumāna* in einem Falle, in dem die ihm zugrunde liegende Verbindung empirisch grundsätzlich nicht festgestellt werden kann (vgl. *apratyakṣe liṅgaliṅginoḥ sambandhe*), dieses allen anderen von ihm erwähnten Arten gegenübersteht, möchte man annehmen, daß sich Candramatis Zweiteilung des *anumāna* an Pakṣilasvāmins Lehre vom *anumāna* anlehnt und nicht auf Vṛṣagaṇa und die sāṃkhyistische Lehre vom *anumāna* zurückgeführt werden kann. Denn Candramatis *anumāna* "auf Grund der Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit" scheint, wie Pakṣilasvāmins *pūrvavat anumānam* in der Deutung "wie früher", jedes *anumāna* zu meinen, in dem die Verbindung von "Anzeigendem" (*liṅga*) und "Angezeigtem" (*liṅgin*) empirisch festgestellt und wegen der Wahrnehmung ihrer jeweiligen Gemeinsamkeiten (*sāmānya*) auch für gleichartige Fälle erkannt wird. Dennoch scheint Candramati gerade diesen zweiten Aspekt nicht ausdrücklich problematisiert zu haben. Demgegenüber entspricht Candramatis *anumāna* "ohne Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit" jener Art des *anumāna*, in der das "Angezeigte" und damit die Verbindung zwischen "Angezeigtem" und "Anzeigendem" nicht empirisch festgestellt werden kann, weil das Angezeigte und damit die ihm inhärierende Gemeinsamkeit (*sāmānya*) grundsätzlich nicht wahrnehmbar ist. Hatte Pakṣilasvāmin eben in diesen Fällen den logischen Nexus durch eine Gemeinsamkeit des "Anzeigenden" mit einem Gleichartigen begründet, so tat dies Candramati dadurch, daß er die fünf von den Vaiśeṣikasūtren gelehrten Arten der dem schlußfolgernden Erkennen zugrunde liegenden Verbindungen (vgl. *asyedaṃ kāryaṃ kāraṇaṃ sambandhi ekārthasamavāyi virodhi ceti laiṅgikam*. VSū 9.18) mit der diesen eigenen, begrifflich notwendigen Hingeordnetheit auf ein anderes Relationsglied in die Definition einbezog. Denn wenn das "Anzeigende" als eines dieser Relationsglieder erkannt ist, läßt es auch dort, wo die Verbindung mit dem "Angezeigten" (*liṅgin*) grundsätzlich nicht wahrnehmbar ist, dieses zufolge des Wissens um die genannte Verbindung erkennen. Candramati muß sich natürlich bewußt gewesen sein, daß diese fünf Verbindungsarten auch dann dem *anumāna* zugrunde liegen, wenn beide Verbindungsglieder wahrgenommen werden können. Wenn er sie dennoch nur in der Definition des *anumāna* "ohne Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit" erwähnt, dann wohl deshalb, weil hier nicht die Erinnerung an die durch sie Verbundenen ("Anzeigendes" und "Angezeigtes") das Erkenntnisvermittelnde ist, sondern das Wissen um die Gültigkeit dieser Verbindung als solcher.

Die Mīmāṃsā-Lehre vom *anumāna* wird in den überlieferten Texten erst in einer Zeit faßbar, in der die allgemeine Rezeption der Logik Vṛṣagaṇas bereits erfolgt ist, und die Lehre vom *anumāna* in den anderen Schulen schon ihren festen Platz hat. Vermutlich hat Bhavadāsa, dessen Werk bis auf wenige Fragmente verloren ist, als erster (?) in der Mī-

māṃsā eine ausgearbeitete Lehre vom *anumāna* nach dem Vorbild des Vaiśeṣika (möglicherweise Candrānandas Vṛttikāra, s. oben) eingeführt. Wie die Lehre Bhavadāsas vom *anumāna* konkret ausgesehen hat, läßt sich nicht sagen. Feststeht, daß er sich an die Lehre des Vaiśeṣika angelehnt hat und so wie dieses zwei Arten des *anumāna*, nämlich *dṛṣṭam* und *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* unterschieden hat. (Vgl. Dignāgas Aussage über Bhavadāsa: "Der Vṛttikāraḥ [= Bhavadāsa] vertritt im allgemeinen die Lehre des Vaiśeṣika von der Schlußfolgerung, da er Sehen (*dṛṣṭam*) und Sehen dem Gemeinsamen nach (*sāmānyato dṛṣṭam*) usw. unterscheidet. Hier sind nun Inhärenz, dem gleichen Gegenstand Inhärieren und Gegensätzlichkeit und das damit Behaftete nichts Wahrgenommenes. Nach deren Ansicht wird aber die Verbindung und das damit behaftete Verknüpfte wahrgenommen. . . . Hier ist keinerlei von ihm selbst (= dem Vṛttikāraḥ) angenommene Schlußfolgerung usw. vorgebracht worden, weil keine andere Verknüpfung gelehrt wurde. Es ist vielmehr einiges aus den Lehren der Vaiśeṣika usw. gesammelt und vorgetragen worden." (FRAUWALLNER 1968 pp. 87ff). Möglicherweise ist Dignāgas Aussage über die Annahme von "Inhärenz" (*samavāya*), "Einem-einzigen-Gegenstand-Inhärieren" (*ekārthasamavāya*) und "Gegensätzlichkeit" (*virodha*) als Verbindung, die beim Schlußfolgern zugrunde zu legen ist, auf Bhavadāsa zu beziehen, sodaß dann auch die von ihm gelehrten Arten der Verbindung von Grund und Folge belegt wären (vgl. jedoch FRAUWALLNER 1968 pp. 97f).

Erhalten ist jedoch die Mīmāṃsā-Lehre vom *anumāna* in der Form, die ihr der von Śabarasvāmin zitierte, jüngere Vṛttikāra möglicherweise in Weiterführung der Lehre Bhavadāsas gegeben hat: "*anumāna* ist die Erkenntnis aufgrund des Sehens eines [von zwei] Teilgliedern einer bekannten Verbindung hinsichtlich eines [mit den Sinnesorganen] nicht in Kontakt stehenden Gegenstandes, der das andere Teilglied [der Verbindung] ist. Dieses ist aber zweifach: [*anumāna*], dessen Verbindung durch Wahrnehmung erkannt wurde, und [*anumāna*], dessen Verbindung dem Gemeinsamen nach erkannt wurde. Von diesen ist ein [*anumāna*], dessen Verbindung durch Wahrnehmung erkannt wurde z.B. das Erkennen des Feuers in seiner Erscheinungsform aufgrund des Sehens des Rauches in seiner Erscheinungsform, und ein [*anumāna*], dessen Verbindung dem Gemeinsamen nach erkannt wurde, wie man sich [z.B.], nachdem man beobachtet hat, daß die Ortsveränderung des Devadatta Bewegung voraussetzt, an Bewegung auch in Bezug auf die Sonne erinnert." (*anumānaṃ jñātasambandhasya ekadeśadarśanād ekadeśāntare 'saṃnikṛṣṭe 'rthe buddhiḥ. tat tu dvividhaṃ pratyakṣatodṛṣṭasaṃbandhaṃ sāmānyatodṛṣṭasaṃbandhaṃ ca. tatra pratyakṣatodṛṣṭasaṃbandhaṃ yathā dhūmākṛtidarśanād agnyākṛtivijñānam. sāmānyatodṛṣṭasaṃbandhaṃ ca yathā devadattasya gatipūrvikāṃ deśāntaraprāptim upalabhya āditye 'pi gatismaraṇam.* ŚBh$_1$ 30,18 - 32,2). Die hier vorgetragene Lehre entspricht hinsichtlich der Gliederung des *anumāna* und dem Verständnis der beiden Arten im wesentlichen der bei Candramati dargelegten Lehre. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die Einführung des *ākṛti*-Begriffes ("[Zur Gattung gehörige] Erscheinungsform", siehe s.v. *ākṛtiḥ*), durch den es dem Vṛttikāra gelingt, die einmal beobachtete Verbindung von Grund und Folge aus ihrer Fixierung auf den beobachteten Fall zu lösen, indem er diese als eine Verbindung der überindividuellen "Erscheinungsformen" bestimmt, und ihr so eine von der Individualität des beobachteten Falles unabhängig gegebene Gültigkeit zuspricht. Dabei ergibt sich eine genaue Entsprechung zu Candramatis "*anumāna* aufgrund der Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit" (vgl. auch FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 210, Anm.13). Kennzeichnend für die Lehre vom schlußfolgernden Erkennen des Vṛttikāra ist jedoch, daß das *anumāna* weniger psychologisch gedeutet und die Verbindung von Grund und Folge nicht auf die für das frühe Vaiśeṣika spezifischen Arten der Verbindung festgelegt ist. Die Folge davon ist freilich, daß das *sāmānyatodṛṣṭasaṃbandham anumānam* verglichen mit Candramatis Definition in seiner Struktur undeutlich bleibt.

Begriffsgeschichtlich ist in diesem Zusammenhang auch die logisch-erkenntnistheoretisch

eher unreflektierte Lehre vom schlußfolgernden Erkennen zu nennen, die von Kauṇḍinya in seinem Kommentar zu Pāśupatasūtra 1.1 vorgetragen wird. So wie diese von ihm eingeführt wird, muß man annehmen, daß es Kauṇḍinya war, der die Problematik des *anumāna* erstmals und ohne eigene Schultradition in das System aufgenommen hat (vgl. seine Bemerkung *ato notsūtram* und die Tatsache, daß die spätere Ratnaṭīkā, die Kauṇḍinyas Kommentar kennt, die Lehre vom *anumāna* nicht weiter behandelt): "*anumāna* dagegen setzt die Wahrnehmung voraus und hat das Denken, den Ātman, das innere Organ und [deren] Verbindung zum Ursachenkomplex [und] ist bedingt durch Dharma, Adharma, Bewußtheit, Ort, Zeit und Beachtung der Vorschrift [den religiösen Wandel betreffend] usw. Und [mit Hilfe des *anumāna*] erschließt man, daß Gott, seit es die Zeit des Entstehens, des Bestehens und des Vergehens gibt, Urheber einer weiteren Schöpfung ist. Daher steht es nicht außerhalb des Sūtra. *anumāna* aber ist zweifach: ein [gemäß der Wahrnehmung] erkanntes und ein dem Gemeinsamen nach erkanntes. Von diesen ist auch jenes [*anumāna*], das [gemäß der Wahrnehmung] erkannt ist, zweifach, [nämlich] "wie früher" und "ein Restliches" [zum Gegenstand] habend. Der [Schluß] "wie früher" ist z.B.: 'Dieser ist genau jener Sechsfingrige, der früher gesehen wurde'. Der "ein Restliches" [zum Gegenstand] habende [Schluß] ist [z.B. die Erkenntnis] 'Kuh', die aufgrund des Sehens nur der Hörner etc. [eintritt]. Das dem Gemeinsamen nach erkannte [*anumāna*] ist [beispielsweise] die Erkenntnis jemandes, daß die Sonne usw. Bewegung hat, nachdem er hier (scil. im alltäglichen Leben) beobachtet hat, daß Ortsveränderung Bewegung voraussetzt. *anumāna* ist das Mittel zur Erkenntnis eines Gegenstandes in [allen] drei Zeiten." (*anumānam api pratyakṣapūrvakaṃ cittātmāntaḥkaraṇasambandhasāmagryaṃ ca dharmādharmaprakāśadeśakālacodanādismṛtihetukam. utpattyanugrahatirobhāvakālāditaś* <konj.: *°kālādi. taiś* PABh> *cottarasṛṣṭikartṛtvam anumīyate kāraṇasya. ato notsūtram. tac ca dvividhaṃ - dṛṣṭaṃ sāmānyato dṛṣṭaṃ ca. tatra dṛṣṭam api dvividhaṃ - pūrvavac cheṣavac ca. tatra pūrvadṛṣṭo 'yaṃ ṣaḍaṅgulīyakaḥ sa eveti pūrvavat. viṣāṇādimātradarśanād gaur iti śeṣavat. sāmānyato dṛṣṭam apiha gatipūrvikāṃ deśāntaraprāptiṃ dṛṣṭvā cāsyādityādigatiprasiddhaḥ. traikālye 'py arthādhigame nimittaṃ pramāṇam.* PABh 7,8-15). Das in diesem Text zum Ausdruck kommende Problembewußtsein ist relativ archaisch und erinnert an die *anumāna*-Lehre des *Upāyahṛdaya (s. unten). Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß Kauṇḍinya als Pāśupata-Lehrer von diesem frühen und sonst in den brahmanischen Texten nicht berücksichtigten buddhistischen Werk beeinflußt sein sollte. Vielmehr könnte man annehmen, daß Kauṇḍinya eine alte Deutung von NSū 1.1.5 aufgegriffen hat, die möglicherweise auch das *Upāyahṛdaya beeinflußt hat. Man könnte weiters annehmen, daß Kauṇḍinya diese alte Auffassung weiterentwickelt hat, indem er sie durch die Einführung der Zweiteilung des *anumāna*, wie sie im Vaiśeṣika gelehrt wurde, neu strukturierte.

Die Anfänge der buddhistischen Reflexion des "schlußfolgernden Erkennens" im Sinne einer, wenn auch noch einfachen, Theorie, finden sich in der altertümlichen und von der Vāda-Tradition anderer Schulen relativ unbeeinflußten Vāda-Lehre (→ *vādaḥ* 2) der Śrutamayībhūmi, welche die Schlußlehre deshalb behandelt, weil das *anumāna* eines der acht "Beweismittel" (→ *sādhanam*) ist: "Was ist das achtfache Beweismittel? Die Behauptung, der Grund, das Beispiel, die Gleichartigkeit, die Ungleichartigkeit, die Wahrnehmung, das *anumāna* und die glaubwürdige Mitteilung." (*sādhanam aṣṭavidhaṃ katamat. pratijñā hetur udāharaṇaṃ sārūpyaṃ vairūpyaṃ pratyakṣam anumānam āptāgamaś ca.* ŚruBhū 336,26f. Vgl. dagegen die spätere an den Nyāyasūtren orientierte Terminologie in AS 105,2f: *sādhanāni aṣṭau* <*aṣṭau* findet sich nur im rekonstruierten Sanskrittext, nicht in der tibetischen Übersetzung> *pratijñā hetur dṛṣṭānta upanayo nigamanaṃ pratyakṣam anumānam āptāgamaś ca.*). Die in der Śrutamayībhūmi überlieferte Lehre vom *anumāna* zeigt sowohl inhaltlich, als auch terminologisch eine große Eigenständigkeit und scheint weder von Caraka, noch von der Tradition der Nyāyasūtren oder von Vṛṣagaṇa beein-

flußt zu sein. Die methodische Konkretheit dieser altertümlichen Art der Reflexion des *anumāna* wird vor allem in der Ausarbeitung der verschiedenen Möglichkeiten des schlußfolgernden Erkennens durch Anhäufung vielfältiger den jeweiligen Typus breit exemplifizierender Beispiele sichtbar: "Was [nun] ist *anumāna*? Es ist der bereits abgeleitete oder [noch] abzuleitende Gegenstand samt dem [Vorgang des] Ableitens. Dieses [*anumāna*] ist fünffach zu sehen, [nämlich] aufgrund eines Anzeigenden, aufgrund des [den Dingen] eigenen Wesens, aufgrund der Tätigkeit, aufgrund der Beschaffenheit und aufgrund von Grund und Folge. Was ist das *anumāna* aufgrund eines Anzeigenden (*liṅgataḥ*)? Es ist das Ableiten eines Gegenstandes aus einer bestimmten, gegenwärtigen oder [auch schon] früher gesehenen Verbindung mit einem Merkmal oder Anzeichen. Wie man beispielsweise den Kampfwagen durch die Fahne erschließt [oder] das Feuer durch den Rauch; das Königreich durch den König; die Gattin durch den Gatten; das Rind durch Buckel und Hörner; den Jüngling durch kindliches [Aussehen(?)], schwarzes Haupt[haar(?)] und [seine] Jugendlichkeit [oder] den Greis durch Runzeln und graue Haare etc.; den Hausvater oder den Wanderasketen durch das Tragen der jeweiligen Kleidung; [oder] daß jemand gläubiges Vertrauen [zur buddhistischen Lehre und ihren Trägern] hat, daraus daß er Verlangen nach dem Anblick der Edlen hat, daß er die wahre Lehre hört und frei von Geiz ist; den Weisen daraus, daß er wohlüberlegt denkt, wohlgesetzt redet und tugendhaft handelt; den Bodhisattva durch Mitleid, die freundliche Rede, die Standhaftigkeit, [seine] Freigebigkeit und durch das Erklären der Intention der [Belehrungen des Buddha], die einen verborgenen Sinn haben; einen, dessen Leidenschaft [noch] nicht geschwunden ist, [erschließt man] durch Ausgelassenheit, Spiel, ausgelassenes sich Unterhalten und Gejauchze; den, dessen Leidenschaft geschwunden ist, durch beständig ruhigwürdevolles Gebaren; den Tathāgata, den Arhat, den in rechter Weise Erwachten, den Allwissenden durch die [32] Hauptmerkmale und die [84] Nebenmerkmale, die einem Tathāgata zukommen, durch das Wissen, die Ruhe, das Verhalten, durch die überirdische Kraft, die dem Tathāgata zukommt; [oder] man zieht aus einem Kennzeichen, das man [an jemandem] im Jugendalter gesehen hat bezüglich eines alten Mannes den Schluß 'dieser ist eben jene [im Jugendalter gesehene Person]'. Von solcher Art ist das *anumāna* aufgrund eines Anzeigenden zu wissen. Was ist das *anumāna* aufgrund des [den Dingen] eigenen Wesens (*svabhāvataḥ*)? [Es ist] das Ableiten des [einem Ding] eigenen, nicht wahrnehmbaren Wesens durch das [dem Ding] eigene, wahrnehmbare Wesen, oder das Ableiten des dem [restlichen] Teil [eines Dinges] eigenen Wesens durch das einem Teil [des Dinges] eigene Wesen; wie man beispielsweise Vergangenes durch Gegenwärtiges erschließt [bzw.] Künftiges durch Vergangenes [oder auch] durch ein gegenwärtig [mit den Sinnen] in Kontakt Stehendes ein nicht in Kontakt Stehendes [oder] Künftiges durch Gegenwärtiges erschließt; oder man erschließt durch einen kleinen Teil, durch einige [Teile] oder einen beschränkten [Teil] einer Speise, eines Getränkes, eines Fahrzeuges, einer Kleidung oder eines Schmuckes, der durch die Prüfung von Vorzügen und Fehlern beurteilt wurde, die ganze Menge der Speise, des Getränkes, des Fahrzeuges, der Kleidung [oder] des Schmuckes [als vorzüglich oder fehlerhaft]; oder [man erschließt etwa] durch die Garung eines Teiles, die Garung des Restlichen. Von solcher Art ist das *anumāna* aufgrund der Eigenwirklichkeit zu wissen. Was ist das *anumāna* aufgrund der Tätigkeit (*karmataḥ*)? [Es ist] das Ableiten eines Substrates der Tätigkeit durch die Tätigkeit, wie man beispielsweise einen Pfosten, [von dem man zweifelt, ob er ein Mensch ist], durch Bewegungslosigkeit, das Sichniederlassen von Vögeln usw. erschließt; einen Menschen durch Bewegung, Gestik usw.; einen Elefanten durch [seine] Fußspur(?); die Schlange durch die Spur der Körperbewegung(?); ein Pferd durch das Wiehern; den Löwen durch [sein spezifisches] Brüllen; den Stier durch [sein] Brüllen; den Gesichtssinn durch das Sehen; das Gehör durch das Hören; den Geruchssinn durch das Riechen; den Geschmackssinn durch das Schmecken; den Tast-

sinn durch das Fühlen; das Denkvermögen durch das Erkennen; [das Enthaltensein von] Erde im [trüben] Wasser durch die Behinderung des Sehens; Wasser dadurch daß man einen feuchten, grünen Ort sieht; Feuer durch die Beobachtung von Glut und Asche; den Wind durch die Bewegung der Bäume; einen blinden [Menschen] dadurch, daß er die ganze Zeit die Augen geschlossen hält und mit Hilfe eines Stockes oder der Mitteilung eines anderen [Menschen] stolpernd oder auf falschen Wegen geht usw.; einen Schwerhörigen dadurch, daß er [nur] laut [Gesprochenes] hört. Im Falle eines, der gläubiges Vertrauen besitzt, eines Gelehrten, eines, dessen Begehren geschwunden [bzw.] nicht geschwunden ist, eines Bodhisattva und eines Tathāgata ist das *anumāna* aufgrund der Tätigkeit wie früher (scil. im Falle des *anumāna* aufgrund eines Anzeigenden) zu sehen. Was ist das *anumāna* aufgrund der Beschaffenheit (*dharmataḥ*)? Es besteht darin, daß man aus einer Verbindung [eines Gegenstandes] mit einer Beschaffenheit, [wobei] die [Verbindung mit einer anderen wesentlichen Beschaffenheit] gekoppelt ist, [diese] mit ihr verbundene, [andere] wesentliche Beschaffenheit ableitet; wie man beispielsweise die Leidhaftigkeit durch die Verbindung mit Vergänglich[sein] erschließt; das Leersein [von einem Ātman] bzw. das Nicht-Ātmansein [der Gegebenheiten] durch [ihre] Verbindung mit Leid; die grundlegende [unausweichliche] Gegebenheit des Alterns durch die Verbindung mit Geburt; die grundlegende [unausweichliche] Gegebenheit des Sterbens durch die Verbindung mit dem Altern; [oder] die Räumlichkeit [und] das Gestalthaben durch die Verbindung mit [den Beschaffenheiten] 'materiell', 'sichtbar' und 'Widerstand leistend'; die Leidhaftigkeit durch die Verbindung mit Befleckung; die Nicht-Leidhaftigkeit durch das Nicht-mit-Befleckungen-Verbundensein; die grundlegende Gegebenheit des Entstehens, des Vergehens und der Veränderung während des Bestehens durch die Verbindung mit dem [in Abhängigkeit] Gebildetsein, die grundlegende Gegebenheit des Nichtentstehens, des Nichtvergehens und der Nichtveränderung während des Bestehens durch die Verbindung mit nicht [in Abhängigkeit] Gebildetsein. Solcher Art ist das *anumāna* aufgrund der Beschaffenheit zu wissen. Was ist das *anumāna* aufgrund von Grund und Ergebnis (*hetuphalataḥ*)? Es ist das Ableiten des Ergebnisses durch den Grund oder des Grundes durch das Ergebnis, wie man beispielsweise die Ortsveränderung durch das Gehen erschließt [oder] durch die Ortsveränderung das Gehen; das Erlangen von reichhaltigen Geschenken durch die Huldigung des Königs [oder] die Huldigung des Königs durch das Erlangen von reichhaltigen Geschenken; das Erlangen von viel Geld und Getreide daraus, daß [der betreffende] seine Arbeit gut getan und erfolgreich abgeschlossen hat [oder] den Umstand, daß [der betreffende] seine Arbeit gut getan und erfolgreich abgeschlossen hat, durch das Erlangen von viel Geld und Getreide; Glück oder Unglück durch früheren guten bzw. schlechten Wandel [oder] früheren guten bzw. schlechten Wandel durch Glück oder Unglück; Sättigung durch eine reichliche Mahlzeit [oder] eine reichliche Mahlzeit durch die Sättigung; Krankheit durch unrichtige Ernährung [oder] unrichtige Ernährung durch Krankheit; Begierdelosigkeit durch meditative Versenkung [oder] meditative Versenkung durch Begierdelosigkeit; das Ergebnis asketischen Wandels durch den [rechten] Weg [oder] den [rechten] Weg durch das Ergebnis asketischen Wandels. Von solcher Art ist das *anumāna* aufgrund von Grund und Ergebnis zu wissen." (*anumānaṃ katamat. sahābhyūhayābhyūhito 'bhyūhyaś ca viṣayaḥ. tat punaḥ pañcavidhaṃ draṣṭavyaṃ. liṅgataḥ svabhāvataḥ karmato dharmato hetuphalataś ca. liṅgato 'numānaṃ katamat. yat kenacid* <ŚrBhū$_{m}$ gegen *kecid* ŚruBhū; vgl. *'ga' źig gis* ŚruBhū$_{t}$ 220a,8> *eva cihnanimittasaṃbandhena vartamānena vā pūrvadṛṣṭena vā viṣayābhyūhanam* <°*ūhataṃ* ŚruBhū>. *tadyathā dhvajena ratham anuminoti, dhūmenāgnim, rājñā rāṣṭram, patyā striyam, kakudaviṣāṇābhyāṃ gām, śiśukālaśīrṣapratyagrayauvanatayā taruṇam, valipalitādibhir vṛddham, svena veṣagrahaṇena gṛhiṇaṃ vā pravrajitaṃ vā, āryāṇāṃ darśanakāmatayā saddharmaśravaṇena vigatamātsaryatayā ca śrāddham, sucintitacintitayā subhāṣitabhāṣitayā* <Y$_{m}$, SrBhū$_{m}$ gegen *sucintitacittatayā subhāṣi-*

tatayā Śrubhū> *sukṛtakarmakāritayā paṇḍitam, anukampayā priyavāditayā dhairyeṇa muktahastatayā gambhīrārthasandhinirmocanatayā ca bodhisattvam, auddhatyadravasaṃcagghita-* <ŚrBhū$_m$ gegen°*cadhita* ŚruBhū>*saṃkrīḍitasaṃkilikilāyi* <°*kilikikilāyi* ŚruBhū> *tenāvitarāgam, sadāpraśānteryāpathena vītirāgam, tāthāgatair* <ŚrBhū$_m$ gegen *tathā°* ŚruBhū> *lakṣaṇair anuvyañjanaiḥ tathāgatajñānenopaśamena* <ŚrBhū$_m$ gegen *tathāgatena jñā°* ŚruBhū> *pratipattyā prabhāvena tathāgatam arhantaṃ samyaksaṃbuddhaṃ sarvajñam, kaumāradṛṣṭena nimittena sa evāyam iti vṛddham anuminoti ity evaṃbhāgīyaṃ liṅgato 'numānaṃ veditavyam. svabhāvato 'numānaṃ katamat. yat pratyakṣeṇa svabhāvena viparokṣe* <ŚrBhū$_m$ gegen *vipakṣe* ŚruBhū; vgl. *lkog tu 'dug pa* ŚruBhū$_t$ 221a,1> *svabhāve 'bhyūhanam. ekadeśena vā svabhāvasyaikadeśasyābhyūhanam, tadyathā vartamānenātītam anuminoti, atītenānāgatam, pratyutpannena sannikṛṣṭena viprakṛṣṭam, pratyutpannenānāgatam anuminoti,annapānayānavastrālaṃkārāṇāṃ ca ekadeśena stokena katipayena parīttena parīkṣitena guṇadoṣaparīkṣayā kṛtsnam annapānayānavastrālaṃkārarāśim anuminoti, ekadeśapākena vā pariśiṣṭapākam ity evaṃbhāgīyaṃ svabhāvato 'numānaṃ veditavyam. karmato 'numānaṃ katamat. yat kāritreṇa karmāśrayābhyūhanam. tadyathā aspandanapakṣi*<ŚrBhū$_m$ gegen *pakṣa°* ŚruBhū>*nilayanādibhiḥ sthāṇum anuminoti, spandanāṅgavikṣepādibhiḥ puruṣam, padavihāreṇa hastinam, gātragativihāreṇālagardam* <Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen *alasagardabham* ŚruBhū; vgl. *sbrul* ŚruBhū$_t$ 221a,6>, *hreṣitenāśvam, naditena* <*narditena* ŚruBhū> *siṃham, narditenarṣabham* <ŚrBhū$_m$ gegen *rāṣabhaṃ* ŚruBhū; vgl. *khyu pa* ŚruBhū$_t$ 221a,7>, *darśanena cakṣuḥ, śravaṇena śrotram, jighritena ghrāṇaṃ. svāditena jihvām, sparśitena kāyam, vijñānena manaḥ, apsu darśanapratighātena pṛthivīm, snigdhaharitapradeśadarśanena* <Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen °*pradarśanena* ŚruBhū> *āpaḥ, dāhabhasmadarśanenāgnim, vanaspatipraspandanena vāyum, sadānimīlitākṣitvena* <ŚrBhū$_m$ gegen *samā°* ŚruBhū; vgl. *rtag tu* ŚruBhū$_t$ 221b,1> *daṇḍaparavyapadeśaskhalitāpamārgagamanādibhiś* <Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen °*skhalitamārga°* ŚruBhū> *cāndham* <ŚrBhū$_m$ gegen *āndhyam* ŚruBhū>, *uccaiḥśravaṇenavadhiram,śrāddhapaṇḍitavītarāgāvītarāgabodhisattvatathāgateṣu karmato 'numānaṃ pūrvavad draṣṭavyam. dharmato 'numānaṃ katamat. yad anuśliṣṭena* <ŚrBhū$_m$ gegen *anuśiṣṭena* ŚruBhū; vgl. *mi 'bral ba* ŚruBhū$_t$ 221b,3> *dharmasaṃbandhena tatsaṃbaddhāyā dharmatāyā abhyūhanam. tadyathā anityasaṃbandhena duḥkhatām anuminoti, duḥkhasaṃbandhena śunyānātmatām, jātisaṃbandhena jarādharmatām, jarāsaṃbandhena maraṇadharmatām, rūpisanidarśanasapratighasaṃbandhena sapradeśatāṃ mūrtatām anuminoti, sāsravasaṃbandhena duḥkhatām, anāsravasaṃbandhena aduḥkhatām, saṃskṛtasaṃbandhena utpādavyaya*<Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen °*vyava°* ŚruBhū> *sthityanyathātva*<Y$_m$ gegen °*anyathārtha°* ŚruBhū>*dharmatām. asaṃskṛtasaṃbandhenānutpādāvyayasthityananyathātvadharmatām* <°*sthityanyathātva* ŚruBhū> *ity evaṃbhāgīyaṃ dharmato 'numānaṃ veditavyaṃ. hetuphalato 'numānaṃ katamat. yad dhetunā phalasya phalena vā hetor abhyūhanam. tadyathā gatyā deśāntaraprāptim anuminoti, deśāntaraprāptyā gatim, rājārādhanena mahābhisāralābham, mahābhisāralābhena rājārādhanam, sukṛtasaṃpannakarmāntatayāṃ mahādhanadhānyalābham, mahādhanadhānyalābhena sukṛtasaṃpannakarmāntatayā* <Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen °*karmāntatām* ŚruBhū>, *prāktanena sucaritaduścaritena saṃpattivipattī, saṃpattivipattibhyāṃ prāktanaṃ sucaritaduścaritam, prabhūtabhojanena tṛptim, tṛptyā prabhūtabhojanam, viṣamabhojanena vyādhim, vyādhinā viṣamabhojanam, dhyānena vairāgyam, vairāgyena dhyānam, mārgeṇa śrāmaṇyaphalam, śrāmaṇyaphalena mārgam ity evaṃbhāgīyaṃ hetuphalato 'numānaṃ veditavyam.* ŚruBhū 340,15 -341,28). Die Ausführlichkeit, mit der in diesem Text die verschiedenen Möglichkeiten des schlußfolgernden Erkennens durch Beispiele belegt werden, wodurch die eigentliche Definition erst gewisse Konturen erhält, wie auch die systematisch kaum grundgelegte Unterscheidung der fünf Arten des *anumāna* (sie macht den Eindruck einer taxativen Aufzählung pragmatisch festgestellter Fälle, die nach verschiedenen Überbegriffen geordnet wurden) und die Unschärfe der verwendeten

Überbegriffe zeigen deutlich, daß es sich bei diesem Text um eine am Anfang der Entwicklung stehende Darstellung handelt.

Schon Asaṅgas Behandlung des schlußfolgernden Erkennens im Abhidharmasamuccaya sieht völlig anders aus, obwohl er sich der Vāda-Darstellung der Śrutamayībhūmi anschließt. Asaṅgas Definition des *anumāna* lautet: "*anumāna* ist die Erkenntnis des [betreffenden] Restlichen durch ein Wahrnehmbares." (*anumānaṃ pratyakṣaśiṣṭasaṃpratyayaḥ*. AS 105,9). Das Abhidharmasamuccayabhāṣya erklärt diese Definition, ohne sie weiterzuführen, folgendermaßen: "Was vom Wahrgenommenen verschieden ist, ist das 'Restliche', [nämlich das zu erschließende] Nichtwahrgenommene, das dem Wahrnehmenden [schon] zuvor als mit dem [Wahrgenommenen] notwendig zusammen vorkommend bekannt ist; für den, der dieses Wahrnehmbare sieht, entsteht [die Erkenntnis] hinsichtlich des davon verschiedenen [zu Erschließenden, nämlich] die 'Erkenntnis hinsichtlich des Restlichen', [indem er denkt]: 'Auch jenes [unsichtbare zu Erschliessende] muß hier mit dem [Wahrgenommenen] zusammen gegeben sein'. Dies ist das *anumāna*, das [seinerseits] die Wahrnehmung voraussetzt, wie z.B. [das *anumāna*] eines, der den Rauch sieht, hinsichtlich des Feuers." (*pratyakṣād yad anyac chiṣṭam apratyakṣaṃ niyamena tatsahavarti prasiddhaṃ draṣṭuḥ pūrvaṃ tasya tat pratyakṣam īkṣamāṇasya tadanyasmin śiṣṭasaṃpratyaya utpadyate tenāpy atra bhavitavyam etatsahavartineti tat pratyakṣapūrvakam anumānam. tadyathā dhūmaṃ paśyato 'gnāv iti*. ASBh 153,1-4). Die Abhängigkeit der *anumāna*-Definition Asaṅgas von Vṛṣagaṇa (*sambandhāt ekasmāt pratyakṣāc cheṣasiddhir anumānam*; vgl. oben) kann wohl kaum bezweifelt werden. Bemerkenswert ist jedoch, daß Asaṅga offenbar nur einen einzigen Typus des *anumāna*, nämlich Vṛṣagaṇas *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* ohne weitere Unterteilung gelehrt hat und dieses, wenn das Abhidharmasamuccayabhāṣya zutreffend kommentiert, anders als Vṛṣagaṇa grundsätzlich auf jene Fälle eingeschränkt hat, in denen die zugrundegelegte Verbindung von Grund und Folge empirisch feststellbar ist.

Neben diesen Anfängen in der Yogācāra-Schule entfaltet sich die buddhistische Lehre vom *anumāna* entscheidend nur in beständiger Auseinandersetzung mit den anderen Schulen im Rahmen der stark dialektisch geprägten Vāda-Tradition, die in dem nicht in Sanskrit erhaltenen *Upāyahṛdaya und in dem nur tibetisch erhaltenen Vādavidhi Vasubandhus des Jüngeren überliefert ist. Die *anumāna*-Darstellung des *Upāyahṛdaya schließt offenbar an NSū 1.1.5 an und entspricht der Struktur nach (nämlich der adverbiellen Interpretation von *pūrvavat* und *śeṣavat* im Sinne von "wie früher" und "wie der Rest") jenem Kommentar zu den Nyāyasūtren, der als Quelle Piṅgalas vermutet wurde. Nur das Beispiel des *Upāyahṛdaya für das *pūrvavad anumānam*, das jenem des Pañcārthabhāṣya entspricht (s. oben), nämlich der Schluß, daß es sich bei dem sechsfingrigen, erwachsenen Devadatta um dieselbe Person handelt, die man früher als Knabe mit sechs Fingern gesehen hat, unterscheidet sich möglicherweise von dem bei Piṅgala vorgebrachten, wo analog der früher gesehenen Verbindung von Rauch und Feuer im konkreten Fall von Rauch auf Feuer geschlossen wird. Das Beispiel des *śeṣavad anumānam*, in dem vom salzigen Geschmack eines Schluckes des Meerwassers auf die Salzigkeit des gesamten Meerwassers geschlossen wird, deckt sich völlig mit dem bei Piṅgala genannten, wo von der Garheit eines Reiskornes auf die Garheit des gesamten, im Topf befindlichen Reises geschlossen wird. Als Beispiel des *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* verwendet das *Upāyahṛdaya wie Piṅgala und andere Texte der frühen Zeit den Schluß von der Bewegung eines Menschen aufgrund seiner Ortsveränderung auf die Bewegung der Sonne. (Vgl. UH 13,20 - 14,6: *anumānaṃ trividhaṃ pūrvavat śeṣavat sāmānyato [dṛṣṭaṃ] ca. yathā ṣaḍaṅguliṃ sapiḍakamūrdhānaṃ bālaṃ dṛṣṭvā paścād vṛddhaṃ bahuśrutaṃ devadattaṃ dṛṣṭvā ṣaḍaṅgulismaraṇāt so 'yam iti pūrvavat. śeṣavad yathā sāgarasalilaṃ pītvā tallavaṇarasam anubhūya śeṣam api salilaṃ tulyam eva lavaṇam iti. etac cheṣavad anumānam. sāmānyato dṛṣṭaṃ yathā kaścid gacchaṃs taṃ deśaṃ prāpnoti. gagane 'pi sūryācandramasau pūrvasyāṃ diśy uditau*

paścimāyāṅ cāstaṃ gatau tacceṣṭāyām adṛṣṭāyām api tadgamanam anumīyate. etad sāmānyato dṛṣṭam.).

Neben dieser Lehre vom *anumāna* ist von der frühen dialektischen Vāda-Tradition des Buddhismus nur noch die Lehre Vasubandhus überliefert, die auch bereits Höhepunkt der vordignāgeischen buddhistischen Lehre vom *anumāna* ist. Die von Vasubandhu in seinem Vādavidhi gebotene Definition des *anumāna* steht auf einem Reflexionsniveau, wie es bei Pakṣilasvāmin belegt ist und wird von Uddyotakara zitiert: "Das *anumāna* ist das Erkennen eines [notwendig] verbundenen Gegenstandes für jemanden, der das weiß." (*nāntarīyakārthadarśanaṃ tadvido 'numānam*. NV 161,7). Der logische Nexus wird ausdrücklich thematisiert und ebenso wird auch der psychologische Aspekt der Schlußfolgerungserkenntnis wie bei Pakṣilasvāmin in die Definition des *anumāna* eingebunden. Die Implikationen dieser Definition erklärt Vasubandhu in der Erläuterung seiner *anumāna*-Definition: "Ein Gegenstand, der ohne einen anderen nicht vorkommt, ist notwendig damit verbunden, wie z.B. der Rauch mit dem Feuer. Durch diesen wird Nichtgesehenes erschlossen. Denn (Schlußfolgerung bedeutet:) es wird dadurch erschlossen (*anumīyate 'nenety anumānam*). Die Erkenntnis des zu erschließenden Gegenstandes ist das Ergebnis. Dadurch ist ein irriges Sehen abgelehnt. Um zu zeigen, daß das Sehen des Merkmals der Erinnerung an die Verbindung bedarf, ist gesagt: 'für jemanden, der das weiß.' Für jemanden, der das weiß, daß nämlich das (Merkmal) notwendig verbunden ist, ist das (Sehen desselben) Schlußfolgerung, aber für keinen anderen." (FRAUWALLNER Kl. Schr. p. 733). Das Bedeutsame dieser Definition liegt nicht darin, daß etwas völlig Neues in ihr gesagt worden wäre, sondern darin, daß in ihr mit den traditionellen Begriffen, die im Grunde Gemeingut vieler Schulen geworden waren, das Problem der Verbindung von Grund und Folge wieder und mit einem neuen Akzent als das entscheidende Problem des *anumāna* zum Thema gemacht worden war. Neu nämlich war die Betonung der Ausnahmslosigkeit der Verbindung von Grund und Folge und neu war deren Interpretation im Sinne der Notwendigkeit. Damit hatte Vasubandhu selbst, ähnlich wie Pakṣilasvāmin dem alten Verständnis des *anumāna* verpflichtet, die Entwicklung der Lehre für die Zukunft eingeleitet.

anuyogaḥ "Rückfrage"

anuyoga ist ein von Caraka (CarS vim 8.27) gelehrter selbständiger Grundbegriff seiner Disputationslehre (→ *vādamārgapadam*), der aber schon in den Nyāyasūtren nicht mehr als solcher behandelt wird. Caraka definiert den Begriff folgendermaßen: "*anuyoga* ist gegeben, wenn unter Gelehrten nur gemeinsam mit [anderen] Gelehrten zum Zwecke des Wissens, Erkennens, der Rede und Gegenrede und der wissenschaftlichen Untersuchung hinsichtlich des Lehrsystems oder eines Teiles des Lehrsystems eine Frage oder Teilfrage gestellt wird; z.B. wenn jemand, nachdem die Behauptung aufgestellt wurde: 'Die Seele ist ewig', sagt: 'Was ist der Grund [dafür]?', [so] ist dies ein *anuyoga*." (*anuyogo nāma sa yat tadvidyānāṃ tadvidyair eva sārdhaṃ tantre tantraikadeśe vā praśnaḥ praśnaikadeśo vā jñānavijñānavacanaprativacanaparīkṣārtham ādiśyate. yathā nityaḥ puruṣa iti pratijñāte yat paraḥ ko hetur ity āha, so 'nuyogaḥ*. CarS [vim 8.52] 270a,3-7).

In der Debatte kommt dem Begriff über seine allgemeine Definition hinaus noch eine besondere Rolle im Zusammenhang mit zwei von Caraka gelehrten Gründen einer Niederlage (→ *nigrahasthānam*) zu, nämlich dem beanstandenden Rückfragen in einem Falle, wo es nichts zu beanstanden gibt (→ *ananuyojyasyānuyogaḥ*) sowie dem Nicht-Rückfragen, wo es etwas zu beanstanden gibt (→ *anuyojyasyānanuyogaḥ*).

anuyojyam "Zu Beanstandendes", "Zu Erfragendes"

Der Terminus ist bei Caraka (CarS vim 8.27) als selbständiger Begriff der Disputationslehre (→ *vādamārgapadam*) belegt und folgendermaßen definiert: "*anuyojya* ist [einerseits] ein [in der Debatte] Gesagtes, das mit Fehlern der Rede behaftet ist; andererseits ist das mit dem

Zweck, nähere Bestimmungen zu erfassen, [in Form einer Frage] Gesagte, wenn [in der Debatte] Gegenstände allgemein vorgetragen wurden, ebenfalls ein *anuyojya*. Wie [z.B.], wenn gesagt wurde: 'Diese Krankheit ist mit einem Purgativum zu behandeln', gefragt wird: 'Ist diese [Krankheit] mit einem Brechmittel zu behandeln oder mit einem Abführmittel?'" (*anuyojyaṃ nāma yad vākyaṃ vākyadoṣayuktaṃ tat. sāmānyato vyāhṛteṣv artheṣu vā viśeṣagrahaṇārthaṃ yad vākyaṃ tad apy anuyojyaṃ. yathā saṃśodhanasādhyo 'yaṃ vyādhir ity ukte kiṃ vamanasādhyo 'yaṃ kiṃ vā virecanasādhya ity anuyujyate.* CarS [vim 8.50] 269b,32-36). Man muß annehmen, daß Caraka in der Debatte (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1) sowohl eine Ausführung, die einen der fünf "Fehler der Rede" (→ *vākyadoṣaḥ*) aufweist, als auch das durch eine präzisierende Frage zu Erfragende als *anuyojya* betrachtet. Als Kategorie der Disputationslehre kommt dem *anuyojya* insofern Bedeutung zu, als es im Sinne der ersten Definition in der Debatte zu vermeiden, im Sinne der zweiten Definition vorzubringen ist (→ *anuyojyasyānanuyogaḥ*).

anuyojyasyānanuyogaḥ "Nicht-Beanstanden, wenn zu beanstanden ist"

Der Terminus bezeichnet bei Caraka einen der "Gründe einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte (CarS vim 8.65). Als Nicht-Rückfragen, wo ein Fehler beanstandet bzw. eine präzisierende Frage gestellt werden müßte (→ *anuyojyam*), scheint dieser Grund einer Niederlage dem in den Nyāyasūtren (vgl. NSū 5.2.21), dem Tarkaśāstra (vgl. TŚ 39,24 - 40,2) und im *Upāyahṛdaya (vgl. UH 19,11) unter der Bezeichnung → *paryanuyojyopekṣaṇam* gelehrten zu entsprechen. Caraka selbst gibt aber keine Definition des Terminus.

anulomasaṃbhāṣā "Unterredung", "Nicht-agonale Diskussion"

Der Terminus ist eine sprachliche Variante der bei Caraka gelehrten → *saṃdhāyasaṃbhāṣā* und bezeichnet die nicht-agonale Form der wissenschaftlichen Unterredung (→ *tadvidyāsaṃbhāṣā*, vgl. auch s.v. *saṃvādaḥ*): "Von diesen [beiden Arten der wissenschaftlichen Unterredung] wird die Unterredung mit jemandem empfohlen, der Wissen, Erkennen, die Fähigkeit der Rede und Gegenrede vollkommen besitzt, den man nicht zu besänftigen braucht und der mit den Regeln respektvollen Anstandes vertraut ist, der Fehler ertragen kann und freundlich konversiert. . . . Das ist die Norm der *anulomasaṃbhāṣā*." (*tatra jñānavijñānavacanaprativacanaśaktisampannenākopanenānupaskṛtavidyenānasūyakenānuneyenānunayakovidena kleśakṣamena priyasaṃbhāṣaṇena ca saha saṃdhāyasaṃbhāṣā vidhīyate . . . ity anulomasaṃbhāṣāvidhiḥ.* CarS [vim 8.17] 264b,22-32).

anuvādaḥ 1. "Wiederholende Aussage", 2. "Förderliche Rede"

1. Der Terminus bezeichnet eine der von den Exegeten der vedischen Ritualliteratur zu hermeneutischen Zwecken gelehrten Satztypen des → *brāhmaṇam*. (Vgl. NSū 2.1.60 <$NSū_1$ 2.1.62>: "Denn die Sätze [des Brāhmaṇa] werden in Vorschrift, erklärende Textabschnitte und *anuvāda* eingeteilt." *vidhyarthavādānuvādavacanaviniyogāt.* Die Reihenfolge, in der diese Sätze aufgezählt sind, entspricht der üblichen Reihenfolge in der Ritualerklärung der Brāhmaṇas).

Einer der ältesten Belege des Terminus findet sich aber schon im Baudhāyanaśrautasūtra: "Das ist der *anuvāda* des [oben] beschriebenen Rituals: 'Als er mit den Tieren zur Opferstätte unterwegs war, kam Rudra dazu'." (*taṃ paśubhiś carantaṃ yajñavāstau rudra āgacchad* <TaittS 3.1.9.5> *ity uktasyaiṣa karmaṇo 'nuvādaḥ.* BaudhŚSū(2) [14.5] 160,13-15; vgl. auch KātyŚSū 4.3.18 oder Pāṇ 2.4.3)

Auffällig ist, daß der Terminus *anuvāda* in der älteren Tradition der Mīmāṃsā von dem bei Śabara (ŚBh ad MīmSū 2.1.33) zitierten Vṛttikāra in seiner Aufzählung der charakteristischen Satztypen des Brāhmaṇa nicht erwähnt wird. Daß das Fehlen des Begriffes nicht zufällig ist, belegt der im Anschluß an das Fragment zitierte Vers (vgl. ŚBh(2) 421,9 -

422,4; Text und Übersetzung s.v. *brāhmaṇam*). Es ist daher nicht auszuschließen, daß der *anuvāda* erst sekundär - unter dem Einfluß einer anderen Tradition, wie beispielsweise der in NSū 2.1.60 bezeugten - als eigene Art solcher Sätze von der vedischen Vorschrift unterschieden wurde. Es wäre denkbar, daß dies im Zusammenhang mit der Reflexion über die "Vorschrift" (→ *vidhiḥ*) als Mittel richtiger Erkenntnis (→ *pramāṇam*) geschehen ist, indem man die "Vorschrift" von jenen als "Vorschrift" deutbaren Aussagen des *brāhmaṇa* unterschied, deren Inhalt bereits durch eine Vorschrift bekannt war und die daher lediglich als Wiederholung, jedoch nicht als Vorschrift gemeint sein konnten, und daher nur zusammen mit ersteren als autoritativ galten. In diesem Sinne definieren nämlich die Nyāyasūtren den *anuvāda* als "das wiederholende Aussagen von etwas, das durch eine Vorschrift [bereits] vorgeschrieben wurde." (*vidhivihitasyānuvacanam anuvādaḥ*. NSū 2.1.63). Auch kann es kein Zufall sein, daß bei Śabara der *anuvāda* immer in Korrelation zur Vorschrift und unter dem Gesichtspunkt der Maßgeblichkeit für die Interpretation des Rituals erörtert wird (s. unten).

Es ist für die Denkweise der Nyāyasūtren charakteristisch, daß sich diese im Anschluß an die Definition des *anuvāda* (NSū 2.1.63) mit einer Meinung auseinandersetzen, die den *anuvāda* nicht von dem "Nocheinmal Gesagten" (→ *punaruktam*) genannten "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte unterscheidet, und daher die Maßgeblichkeit des Veda in Frage stellt: "Es gibt keinen Unterschied zwischen dem *anuvāda* und der [gewöhnlichen] Wiederholung von [bereits] Gesagtem, weil [in beiden Fällen] Wörter wiederholt werden. [Antwort]: Da, wie im Falle einer Aufforderung zu schnellerem Gehen [durch die Wiederholung des Wortes 'schnell' auch beim *anuvāda* Wörter mit einer spezifischen Absicht (vgl. NBh unten)] wiederholt werden, gibt es sehr wohl einen Unterschied." (*nānuvādapunaruktayor viśeṣaḥ śabdābhyāsopapatteḥ. śīghrataragamanopadeśavad abhyāsān nāviśeṣaḥ*. NSū 2.1.64f). Es dürfte dies die älteste überlieferte Rechtfertigung des *anuvāda* als berechtigter Typus vedischer Aussagen sein. In seinem Kommentar zu diesen Sūtren entwickelt Pakṣilasvāmin eine Lehre vom *anuvāda* als eigenständige Art von Aussagen aufgrund der Analyse alltäglicher Sprache, wie dies andeutungsweise bereits in NSū 2.1.65 geschieht, und schafft dadurch eine Darstellung des *anuvāda*, die ergänzend neben jene der ältesten Zeugnisse der Mīmāṃsā tritt: "Der *anuvāda* ist sowohl das nochmalige Sagen einer Vorschrift, als auch das nochmalige Sagen des Vorgeschriebenen. Das erste ist ein *anuvāda* der Worte, das zweite ein *anuvāda* des Inhaltes. [Denn auch] der *anuvāda* ist, so wie die [gewöhnliche] Wiederholung einer Aussage, zweifach. Zu welchem Zweck wird aber [dann] ein [bereits] Vorgeschriebenes wieder vorgebracht? Um den Bezugsgegenstand [anzugeben]. Hat man [nämlich durch das Wiederholen] das Vorgeschriebene als Gegenstand angegeben, versteht man die [darauf bezogene] Hervorhebung seiner Vorzüge (→ *stutiḥ*) oder die [in Bezug darauf vorgebrachte] Hervorhebung von Nachteilen (→ *nindā*) bzw. wird [mittels des *anuvāda*] das zu der Vorschrift gehörige, [sie ergänzende] Restliche genannt; *anuvāda* ist [schließlich] aber auch [eine Aussage], deren Zweck es ist, das auf das vorgeschriebene [Ritual] Folgende bzw. ihm Vorangehende [anzugeben]. Ebenso muß auch noch [etwas] anderes erwogen werden. Auch im alltäglichen Leben gibt es [diese] Dreiteilung der Sätze in Vorschrift, Erklärung und *anuvāda*. . . . Wie sich im Falle der alltäglichen Sprache die Maßgeblichkeit aufgrund des Erfassens eines [spezifischen] Zweckes [der Sätze] zufolge ihrer Unterteilung ergibt, so muß sich auch die Maßgeblichkeit der vedischen Aussagen aufgrund des Erfassens ihres [spezifischen] Zweckes zufolge ihrer Unterteilung ergeben. . . . [Gegen den Einwand von NSū 2.1.64 ist zu sagen]: Zwischen *anuvāda* und [gewöhnlicher] Wiederholung besteht sehr wohl ein Unterschied. Wieso? Weil der *anuvāda* eine Wiederholung mit [einem spezifischen] Zweck ist. Das bei einer allgemeinen Wiederholung nochmals Gesagte ist [aber] ohne [spezifischen] Zweck. Der *anuvāda* [dagegen] ist eine Wiederholung mit einem [spezifischen] Zweck, wie im Falle

einer Aufforderung zu schnellerem Gehen. Gerade durch eine Wiederholung wird [nämlich] die Intensität einer Tätigkeit [sprachlich] ausgedrückt, wenn man [beispielsweise sagt]: 'Man soll schnell, schnell gehen', [d.h., daß] man schneller gehen soll! . . . In dieser Weise besitzt [auch] der *anuvāda* [im Veda] einen [spezifischen] Zweck in der [Angabe] des Gegenstandes, [von dem die Rede ist], wenn die Hervorhebung der Vorzüge [der Vorschrift], die Hervorhebung ihrer Nachteile oder das zur Vorschrift gehörige [sie ergänzende] Restliche [vorgebracht werden]." (*vidhyanuvacanaṃ cānuvādo vihitānuvacanaṃ ca. pūrvaḥ śabdānuvādo 'paro 'rthānuvādaḥ. yathā punaruktaṃ dvividham evam anuvādo 'pi. kim artham punar vihitam anūdyate? adhikārārtham. vihitam adhikṛtya stutir bodhyate nindā vā vidhiśeṣo vābhidhiyate. vihitānantarārtho 'pi cānuvādo bhavati. evam anyad apy utprekṣaṇiyam. loke 'pi ca vidhir arthavādo 'nuvāda iti ca trividhaṃ vākyam. . . . yathā laukike vākye vibhagenārthagrahaṇāt pramāṇatvaṃ evaṃ vedavākyānām api vibhāgenārthagrahaṇāt pramāṇatvam bhavitum arhatīti. . . . nānuvādapunaruktayor aviśeṣaḥ. kasmāt? arthavato 'bhyāsasyānuvādabhāvāt. samāne 'bhyāse punaruktam anarthakam* <*samāne . . . anarthakam* ergänzt nach NBh_1 123,7> *arthavān abhyāso 'nuvādaḥ, śīghrataragamanopadeśavat. śīghraṃ śīghraṃ gamyatām śīghrataraṃ gamyatām* <*śīghrataraṃ gamyatām* ergänzt nach NBh_1 123,8> *iti kriyātiśayo 'bhyāsenaivocyate. . . . evam anuvādasya stutinindāśeṣavidhiṣv adhikārārthatā vihitānantarārthatā ceti.* NBh 561,3-564,6). In dieser Darstellung Pakṣilasvāmins ist besonders zu erwähnen, daß dieser den *anuvāda* in Analogie zur gewöhnlichen Wiederholung in eine wörtliche und eine inhaltliche Wiederholung gliedert, und, daß er den *anuvāda* als berechtigte Art einer Aussage von der nicht zulässigen gewöhnlichen Wiederholung nicht nur wie die Nyāyasūtren durch den Vergleich mit der Wiederholung von Wörtern als Ausdrucksmittel der Sprache rechtfertigt, sondern dadurch, daß er für den *anuvāda* aus der Kontextualität einen spezifischen Zweck und damit seine Notwendigkeit ableitet. Darüber hinaus ist festzustellen, daß Pakṣilasvāmins *anuvāda*-Begriff sekundär auch jede andere kontextuell sinnvolle Wiederholung, nicht nur den im Brāhmaṇa hermeneutisch relevant wiederholenden Satz, meint (vgl. etwa im Kontext des Beweises: "Im Falle des *anuvāda* gibt es den [Fehler des] 'Nocheinmal Gesagten' (→ *punaruktam*) aber nicht, weil aufgrund der Wiederholung der Worte ein bestimmter Zweck erfüllt wird, wie [beispielsweise in der Definition der Folgerung]: 'Das nocheinmal Vorbringen der Behauptung [im Beweis] unter begründendem Hinweis auf den logischen Grund ist die Folgerung'." *anuvāde tv apunaruktaṃ śabdābhyāsād arthaviśeṣopapatteḥ. yathā hetvapadeśād pratijñāyāḥ punarvacanaṃ nigamanam iti.* NBh 1187,5f).

In seiner vollen Bedeutung wird der Terminus *anuvāda* jedoch erst anhand der Aussagen der frühen Mīmāṃsā faßbar, wenn er in der hermeneutischen Argumentation in seinem Verhältnis zur Vorschrift erörtert wird. So bemerkt beispielsweise Śabarasvāmin: "[Einwand:] Von Vorschrift und *anuvāda* ist die Vorschrift stärker; und man erkennt, [daß es sich] um eine solche [handelt], weil man [beim Verbum finitum die grammatikalische] Endung einer Vorschrift feststellt. Diesbezüglich sagen wir: Richtig, von Vorschrift und *anuvāda* ist die Vorschrift stärker, weil sie einen zuvor nicht [erkannten] Gegenstand erkennen läßt. Wenn aber die Erkenntnis [des Gegenstandes] durch ein anderes Erkenntnismittel [entsteht], dann ergibt sich nicht, [daß es sich um eine Vorschrift handelt, auch wenn man die Endung einer Vorschrift feststellt]. Wo aber aufgrund eines anderen Wortes oder aufgrund eines sachlichen Umstandes die Erkenntnis des Gegenstandes [der Vorschrift] eintritt, dort ergibt sich aufgrund der Tatsache, daß [der Gegenstand bereits] durch ein anderes Erkenntnismittel erkannt wurde, daß das [ihn] sprachlich vermittelnde Wort ein *anuvāda* ist." (*vidhyanuvādayor vidhir jyāyān vidhipratyayadarśanāc caivam evāvagamyata iti. atra brūmaḥ satyam vidhyanuvādayor vidhir jyāyān apūrvārthaprakalpakatvād iti yadi tu pramāṇāntaraprāptir nāvagamyate. yatra tu padāntarād arthād vā prāptir avagamyate 'rthasya tatra pramāṇāntarapratītatvāc chabda uccarann anuvāda ity avagam-*

yate. ŚBh(6) 445,17-21 ad MīmSū 10.6.3). Hier scheint ein Gegner argumentiert zu haben, daß jeder Satz, dessen Verbum die für die Vorschrift spezifischen Endungen besitzt, auch tatsächlich eine Vorschrift (*vidhi*) sei. Dies gibt Śabara die Gelegenheit, den wesentlichen Charakter eines *anuvāda* zu bestimmen: Nicht die spezifischen Verbalendungen in einer Vorschrift unterscheiden die Vorschrift vom *anuvāda*, sondern einzig und allein der Umstand, daß sein Inhalt durch ein anderes Erkenntnismittel erkannt ist, er also keine neue, nur durch ihn erlangbare Erkenntnis vermittelt, obwohl die Verbalendungen einer Vorschrift auch in einem *anuvāda* vorkommen können. Dasselbe Verständnis des *anuvāda* begegnet auch sonst bei Śabara. (Vgl. etwa: "Wenn [der Gegenstand] noch nicht erkannt ist, [dann] handelt es sich [gerade] deshalb um eine Vorschrift; wenn er [bereits] erkannt ist, handelt es sich [gerade] deshalb um einen *anuvāda*." *yady ajñātas tato vidhiḥ, yadi jñātas tato 'nuvādaḥ*. ŚBh(2) 293,5 ad MīmSū 1.4.8). An Pakṣilasvāmins Ableitung des Zweckes eines *anuvāda* (vgl. oben *adhikārārtham*) erinnert Śabaras Bemerkung aus Anlaß der Frage, ob ein bestimmter Satz eine Vorschrift sei: "Ist dies eine Vorschrift oder ein *anuvāda*? Wenn es sich um eine Vorschrift handelt, ist eine Lehre [im Sinne eines Erkenntnismittels] gegeben; wenn es sich [hingegen] um einen *anuvāda* handelt, ergibt sich der sachgerechte Zusammenhang [im Sinne des Kontextes]." (*kim eṣa vidhir utānuvāda iti. vidhāu sati pradānam anuvāde sati yathārthasambandhaḥ*. ŚBh(5) 9,19 - 10,1 ad MīmSū 4.1.7f). An anderer Stelle differenziert Śabara inhaltlich: "[Dies] ist kein *anuvāda*, sondern eine Vorschrift. Ein *anuvāda*, der [seinem Wesen nach] keine bestimmte Tätigkeit bewirkt, wäre [hier] sinnlos." (*nāyam anuvādaḥ. kiṃ tarhi vidhiḥ. anuvādo 'pravṛttiviśeṣakaro 'narthakaḥ syāt*. ŚBh(5) 406,13f ad MīmSū 7.3.7). Alle diese und ähnliche Aussagen Śabaras erhalten ihren eindeutigen Sinn, wenn der *anuvāda* definitionsgemäß als "Wiederholung" einer vedischen "Vorschrift" verstanden wird und sich somit im konkreten Fall die hermeneutische Frage stellt, ob es sich bei einer bestimmten Aussage des Textes um eine "Vorschrift" handle oder ihre "Wiederholung".

2. Demgegenüber ist der *anuvāda* in der Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule keine Kategorie von Aussagen zum Zwecke der Hermeneutik, sondern eine der sechs Stilformen der Rede (→ *vādaḥ* 2; vgl. "Die Rede ist sechsfach: die [gewöhnliche] Rede, die althergebrachte Rede, die Debatte, die ausfällige Rede, der *anuvāda* und die unterweisende Rede." *vādaḥ punaḥ ṣaḍvidhaḥ. vādaḥ, pravādaḥ, vivādaḥ, apavādaḥ, anuvādaḥ, avavādaś ca*. AS 104,10f). Die älteste (?) erhaltene Definition findet sich in der Śrutamayībhūmi: "Was ist der *anuvāda*? Er ist eine förderliche Unterredung, [nämlich] eine religiöse Belehrung, eine klarstellende Erörterung im Gespräch [oder] eine Unterweisung auf der Grundlage der wohl dargelegten Lehre und [Ordens]disziplin zum Zweck der Beseitigung eines entstandenen Zweifels, des Verstehens eines tiefsinnigen, dem Heil dienenden Wortes [und] der Läuterung der Einsicht. [Weil er] der Emanzipation dienlich ist, deshalb heißt [diese Rede] *anuvāda*." (*anuvādaḥ katamaḥ. yā svākhyāte dharmavinaye dharmadeśanā sāṃkathyaviniścayo 'nuśāsanam utpannasya saṃśayasya chedāya gambhīrasyārthapadasya prativedhāya jñānadarśanasya viśuddhaye. mokṣasyānukūlaḥ anulomiko vādaḥ, tasmād anuvāda ity ucyate*. ŚruBhū 335,31 - 336,1). Diese Stelle mit der darin enthaltenen etymologisierenden Deutung des Wortes *anuvāda* zeigt, daß der Terminus nicht wie in der brahmanischen Tradition "Wiederholung", sondern eine der Heilserkenntnis dienliche und diese fördernde Rede im Anschluß an die vorgetragene Lehre ist. Knapper, aber in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Śrutamayībhūmi definiert Asaṅga den *anuvāda*: "Der *anuvāda* ist eine klarstellende Erörterung im Gespräch, welche der Läuterung der Sicht der [Heils]erkenntnis förderlich ist." (*anuvādo viśuddhajñānadarśanānukūlaḥ sāṃkathyaviniścayaḥ*. AS 104,13f). Das Abhidharmasamuccayabhāṣya zu dieser Stelle beschränkt sich lediglich darauf, den Terminus nur etymologisierend formal zu definieren: "Der *anuvāda* ist eine förderliche Rede, [nämlich] eine

klärende Erörterung im Gespräch." (*anukūlo vādo 'nuvādaḥ sāṃkathyaviniścayaḥ.* ASBh 150,23f).

anusaṃdhānam "Bezugnehmen [auf das zu Beweisende]"

Der Terminus ist für das Vaiśeṣika-System die charakteristische Bezeichnung des Beweisgliedes (→ *avayavaḥ*) "Bezugnahme [auf das zu Beweisende]" (→ *upanayaḥ*). Es ist in den Vaiśeṣikasūtren nicht belegt und begegnet in der erhaltenen Literatur der Schule erstmals bei Praśastapāda (PDhS 599,5f). Doch es kann darüber kein Zweifel bestehen, daß *anusaṃdhāna* schon vor ihm die übliche Bezeichnung dieses Beweisgliedes war. Praśastapāda definiert den Terminus als "[dem Beleg] entsprechendes Beziehen (*anvānayanam*) des Grundes auf das zu Beweisende." (Vgl. *nidarśane 'numeyasāmānyena saha dṛṣṭasya liṅgasāmānyasyānumeye 'nvānayanam anusandhānam.* PDhS 613,29f).

anekāntaḥ "Nicht als einzige [anerkannte Meinung]", "Nicht eindeutig [festgelegte Aussage]"

Der Terminus *anekānta* (in der späteren Tradition auch → *naikāntaḥ*), ein außer bei Kauṭilya (vgl. aber s.v. *apadeśaḥ*) in allen überlieferten Listen enthaltenes "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*), bezeichnet einerseits eine in einem Werk vertretene Meinung, die nicht als einzige anerkannt ist, sondern als mögliche neben anderen steht, und so hinsichtlich eines Problems eine bestehende Meinungsvielfalt zum Ausdruck bringt. Andererseits bezeichnet er eine nicht eindeutige Aussage, deren Inhalt zwar partikulär, aber nicht allgemein gilt.

So vertritt Suśruta die erste, vermutlich ältere Auffassung des Terminus: "Die [Aussage]: 'Irgendwo ist die [Auffassung] so, irgendwo ist sie anders', ist ein *anekānta*. Wie [z.B.]: einige Lehrer sagen, das Wichtigste sei die Substanz, einige [sagen], der Geschmack, einige, die Kraft, einige, die Verdauung." (*kvacit tathā kvacid anyatheti yaḥ so 'nekāntaḥ. yathā kecid ācāryā bruvate dravyaṃ pradhānam, kecid rasam, kecid vīryam, kecid vipākam iti.* SuS ut 65.24; das Viṣṇudharmottarapurāṇa hat die Variante: *kvacit tathā kvacid anyathāsāv anekāntaḥ*. VDhP 13,15f).

Demgegenüber tritt in der jüngeren medizinischen Tantrayukti-Tradition die zweite Auffassung stärker in den Vordergrund. Vgl. Indu: "Was, selbst wenn es gesagt wird, nicht notwendigerweise feststeht, das ist ein *naikānta*. Wie [z.B.]: Auch wenn gesagt wird, daß ein bestehendes Fieber in der Aśvinī (d.h. im ersten Mondhaus) nach sechs Tagen vergeht, steht das nicht notwendigerweise fest." (*yad ucyamānam apy avaśyambhāvitvenāniyataṃ sa naikāntaḥ. yathā jvaras tu jātaḥ ṣaḍrātrād aśviniṣu nivartata ity etad uktam apy avaśyambhāvitvenāniyatam.* Indu 472a,30 - 472b,3); Cakrapāṇidatta: "*naikānta* ist das sich nicht Beschränken auf eine von zwei [oder mehreren] Möglichkeiten." (*naikānto nāma anyatarapakṣānavadhāraṇam*. ĀDī 736b,20f); Aruṇadatta: "*naikānta* ist gegeben, wenn man sich nicht auf eine von zwei [oder mehreren] Möglichkeiten beschränkt. Wie [z.B. die Aussage Vāgbhaṭas]: 'Nicht jeder Sterbende überlebt mit Hilfe einer Arznei', nicht eindeutig [bestimmt] ist." (*naikānto nāma anyatarapakṣānavadhāraṇāt. yathā jīvitaṃ mriyamāṇānāṃ sarveṣām eva nauṣadhāt* <AAH ut 40.64>, *ekānte na*. SASund 948a,17-19). Vgl. → *savyabhicāraḥ*.

anaikāntikaḥ [hetuḥ] "Nichteindeutiger [Grund]"

Der Terminus scheint vor allem in der buddhistischen Tradition der Disputationslehre und Logik der übliche Terminus für Scheingründe (→ *hetvābhāsaḥ*) gewesen zu sein, die nicht nur die zu beweisende (→ *sādhyam*, → *pakṣaḥ*), sondern auch eine mit dieser unvereinbare Beschaffenheit beweisen. Dennoch begegnet der Terminus auch schon in den Nyāyasūtren als Definition des "fehlgehenden [Grundes]" (→ *savyabhicāraḥ [hetuḥ]*), der in den Nyāyasūtren dem *anaikāntikaḥ [hetuḥ]* entspricht (vgl.: "Der fehlgehende Grund ist *anaikāntika*." *anaikāntikaḥ savyabhicāraḥ*. NSū 1.2.5.). Das Wort *anaikāntika* wird in der Folgezeit mehr und mehr zur gängigen Bezeichnung dieser Art von Scheingründen. Pakṣilasvāmin erklärt dieses

Wort folgendermaßen: "[Im Beispiel: 'Der Ton ist ewig, weil er nicht berührbar ist'], ist die Ewigkeit das eine 'Ende' [und] die Nichtewigkeit das andere 'Ende', [da Nichtberührbares auch ewig sein kann]. Ein Grund, der im Falle nur eines 'Endes' zutrifft, [heißt] 'eindeutig' (*aikāntika*). Im gegenteiligen Fall [ergibt sich] der *anaikāntika*, weil er beide 'Enden' umfaßt." (*nityatvam apy eko 'ntaḥ anityatvam apy eko 'ntaḥ, ekasminn ante vidyata iti aikāntikaḥ viparyayād anaikāntika ubhayāntavyāpakatvād iti.* NBh 376,5f).

Vasubandhu verwendet in seinem Vādavidhi ein ähnliches Beispiel zur Erklärung dieses Scheingrundes (vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 731: ". . . nicht zwingend ist er, wenn man sagt: 'Er ist ewig, weil er nicht körperhaft ist (*amūrtatvāt*)' . . ."). Obwohl die Stelle nur tibetisch erhalten ist, kann man trotzdem davon ausgehen, daß er ihn mit dem Wort *anaikāntika* bezeichnet hat (vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 748, Fragment 7: *ma ṅes pa*).

Laut TUCCI 1929 hat auch die Vāda-Tradition des Tarkaśāstra den Terminus in dieser Weise verwendet (vgl. TŚ 40,15-18), ebenso wie das *Upāyahṛdaya, wo allerdings in der Übersetzung TUCCIs wie in den Nyāyasūtren der Terminus → *savyabhicāraḥ* gebraucht wird (vgl. UH 16,24ff). In der Yogācāra-Schule begegnet der Terminus als Begründung (vgl. ŚruBhū 346,16; ASBh 153,24: *anaikāntikataḥ*) der "In der Argumentation nicht stichhaltigen [Rede]" (→ *yuktibhinnam [vacanam]*).

In der Vaiśeṣika-Tradition entspricht dieser Scheingrund dem "[Im Ergebnis] zweifelhaften [Grund]" (→ *saṃdigdhaḥ [apadeśaḥ]*; vgl. VSū 3.1.11f) und bei Caraka dem dem "Einem Zweifel gleichkommenden [Grund]" (→ *saṃśayasamaḥ [hetuḥ]*; vgl. CarS vim 8.57).

anyūnatā "Vollständigkeit"

anyūnatā, als geforderter Vorzug eines ein Lehrsystem darlegenden Werkes (→ *tantraguṇaḥ*, → *tantrasaṃpat*) in der Yuktidīpikā belegt, bezeichnet das Erfordernis, daß ein solches Werk alle Gegenstände des betreffenden Systems behandelt: "Die Gesamtheit der Gegenstände [sowie] die Restlosigkeit [ihrer Behandlung] wird als *anyūnatā* bezeichnet." (*padārthakārtsnyam aśeṣatānyūnatety abhidhīyate.* YD 4,14).

anyūnam "Nicht zuwenig [Vorgebrachtes]"

In der Vāda-Darstellung Carakas (CarS vim 8.55) bezeichnet der Terminus einen der "Vorzüge der Rede" (→ *vākyapraśaṃsā*) in der Debatte (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1). Da Caraka den Terminus nicht definiert, läßt er sich in seiner Bedeutung nur als Gegenbegriff zu dem ihm entsprechenden "Fehler der Rede" (→ *vākyadoṣaḥ*), nämlich "Zuwenig [Vorgebrachtes]" (→ *nyūnam*), bestimmen. In diesem Sinne handelt es sich bei *anyūna* darum, daß in der Argumentation (→ *sthāpanā*, → *pratiṣṭhāpanā*) alle erforderlichen Beweisglieder vorgebracht werden bzw., wenn von etwas gesagt wurde, daß es mit mehreren Gründen zu beweisen sei, alle diese vollzählig vorgetragen werden. (Vgl. CarS vim 8.54 s.v. *nyūnam*).

In der frühen buddhistischen Vāda-Tradition findet sich der Terminus im *Upāyahṛdaya (vgl. UH 10,5 und 19ff). Auf seiten der Vāda-Lehre des frühen Yogācāra muß *anyūna* wohl implizit als Unterbegriff der "Maßgerechten [Rede]" (*mitam [vacanam]*) vertreten worden sein, wird dort aber nicht ausdrücklich erwähnt (vgl. ŚruBhū 343,31).

anyonyasaṃśrayam "Sich gegenseitig Voraussetzen"

Das Wort *anyonyasaṃśraya* ist eine sprachliche Variante des später üblicheren Terminus → *itaretarāśrayaḥ*. Er bezeichnet den gedanklichen Fehler des sich gegenseitig Voraussetzens einander erklärender oder begründender Umstände. Als Bezeichnung dieses Fehlers begegnet *anyonyasaṃśraya* bereits in einer von Patañjali in seinem Kommentar zu Pāṇ 4.1.3 erklärten Kārikā, in der einer gegnerischen Meinung im Zusammenhang mit der Frage der Erkenntnismöglichkeit des Genus von Wortgegenständen, die kein offensichtliches Genusmerkmal besitzen, dieser Fehler vorgeworfen wird: "[Geg-

nerische Meinung: Das Genus] der beiden (scil. "Bett" bzw. "Baum") wird doch [erkannt], indem man das [in seiner Form] durch das [Genus] bedingte [Wort] wahrgenommen hat, wie den Lichtglanz durch den Himmelsraum. [Entgegnung:] Dies ist aber ein *anyonyasaṃśraya*." (*tayos tu tatkṛtaṃ dṛṣṭvā, yathākāśena jyotiṣaḥ. anyo'nyasaṃśrayaṃ tv etat.* VyMBh(2) 197,12-16). In der Erklärung dieses Textes lehnt auch Patañjali dieses Argument des Gegners ab und identifiziert den in der Kārikā verwendeten Terminus *anyonyasaṃśraya* mit *itaretarāśraya*: "Wenn man das durch das weibliche Geschlecht [in seiner Form] bedingte Wort wahrgenommen hat, stellt man fest, daß es sich um etwas Weibliches handelt, [und] wenn man das [in seiner Form] durch das männliche Geschlecht bedingte [Wort] wahrgenommen hat, stellt man fest, daß es sich um etwas Männliches handelt, wie man beispielsweise, nachdem man den Himmelsraum gesehen hat, erkennt: 'In ihm ist Lichtglanz'. Denn der Himmelsraum ist die Ursache des Lichtglanzes. Dies ist aber ein *anyonyasaṃśraya*. Das Wort ist [in seiner Form] durch etwas Weibliches bedingt und die weibliche Natur ist durch das Wort bedingt. Dies ist aber ein sich gegenseitig Voraussetzen (*itaretarāśraya*) und [Umstände], die sich gegenseitig voraussetzen, sind [als Erklärung] unzulässig." (*strīkṛtaṃ śabdaṃ dṛṣṭvā strīty avasīyate puṃskṛtaṃ dṛṣṭvā pumān iti. tadyathā. ākāśaṃ dṛṣṭvā jyotir atreti gamyate jyotirnimittaṃ hy ākāśam. anyo'nyasaṃśrayaṃ tv etad bhavati. strīkṛtaḥ śabdaḥ śabdakṛtaṃ ca strītvam. etad itaretarāśrayaṃ bhavati. itaretarāśrayāṇi ca na prakalpante.* VyMBh(2) 197,13-18).

anvayaḥ 1. "Erhaltenbleiben", 2. "Gemeinsames Vorkommen [von Grund und Folge]"

1. Als Terminus technicus der Grammatik, der die im Rahmen der Schlußlogik später begegnende Bedeutung des Begriffes vorzubereiten scheint, findet sich *anvaya* bereits in Kātyāyanas Vārttika zu Pāṇini 1.3.1: "[Die Bedeutung von Wurzel und Suffix] ergibt sich durch *anvaya* und 'Nichterhaltenbleiben' (→ *vyatirekaḥ*)." (*siddhaṃ tv anvayavyatirekābhyām.* KātyV 6 ad Pāṇ 1.3.1 = KātyV 9 ad Pāṇ 1.2.2). Patañjali kommentiert folgendermaßen: "Was ist dieser *anvaya* und dieses 'Nichterhaltenbleiben'? Wenn hier gesagt wird: 'Er kocht' (*pacati*), wird ein bestimmtes Wort gehört, [nämlich] sowohl das Wortelement '*pac*', das mit *c* endet, als auch das Wortelement '*ati*', das ein Suffix ist. Es wird auch eine bestimmte Bedeutung verstanden, [nämlich] 'Garen', 'Agens-Sein' und 'Einzahl'; wenn '*paṭhati*' gesagt wird, verschwindet ein bestimmtes Wort, ein bestimmtes [anderes] Wort tritt an seine Stelle [und] etwas Bestimmtes bleibt erhalten (*anvayin*); nämlich das Wortelement '*pac*' verschwindet, das Wortelement '*paṭh*' tritt an seine Stelle [und] das Wortelement '*ati*' bleibt erhalten. Auch eine bestimmte Bedeutung verschwindet, eine bestimmte [andere] tritt an ihre Stelle [und] eine bestimmte bleibt erhalten. [Die Bedeutung] 'Garen' verschwindet, [die Bedeutung] 'Vortragen' tritt an [deren] Stelle und [die Bedeutung] 'Agens-Sein' und 'Einzahl' bleibt erhalten. Wir meinen [nun], daß genau die Bedeutung, die verschwindet, dem Wortelement zukommt, das verschwindet, [und] die Bedeutung, die an deren Stelle tritt, dem Wortelement zukommt, das an dessen Stelle tritt, [und], daß genau die Bedeutung, die erhalten bleibt, dem Wortelement zukommt, das erhalten bleibt." (*ko 'sāv anvayo vyatireko vā. iha pacatīty ukte kaścic chabdaḥ śrūyate pacchabdaś cakārānto atiśabdaś ca pratyayaḥ. artho 'pi kaścid gamyate viklittiḥ kartṛtvam ekatvaṃ ca. paṭhatīty ukte kaścic chabdo hīyate kaścid upajāyate kaścid anvayī. pacchabdo hīyate paṭhśabda upajāyate 'tiśabdo 'nvayī. artho 'pi kaścid dhīyate kaścid upajāyate kaścid anvayī. viklittir hīyate paṭhikriyopajāyate kartṛtvaṃ caikatvaṃ cānvayī. te manyāmahe yaḥ śabdo hīyate tasyāsāv artho yo 'rtho hīyate yaḥ śabda upajāyate tasyāsāv artho yo 'rtha upajāyate yaḥ śabdo 'nvayī tasyāsāv artho yo 'rtho 'nvayī.* VyMBh(1) 255,13-20; vgl. auch VyMBh(1) 219, 20-27). Es ist deutlich, daß der *anvaya* in Verbindung mit dem "Nichterhaltenbleiben" (*vyatireka*) eine Art schlußfolgernder Erkenntnis bezüglich der Bedeutung von Wort und Suffix ermöglicht, sofern in beiden Fällen eine konstante Verbindung von zwei Gegebenheiten, nämlich

Wort und Bedeutung impliziert ist. Diese Verbindung des erhaltenbleibenden Wortelementes mit dem Erhaltenbleiben der Bedeutung bzw. die Verbindung des Nichterhaltenbleibens des Wortelementes mit dem Nichterhaltenbleiben der Bedeutung in ihrer hier implizierten logischen Funktion wird aber selbst noch nicht mit den Termini *anvaya* bzw. *vyatireka* bezeichnet, wie dies später im Fall der als logischer Nexus verwendeten Beziehung zwischen zu Beweisendem und Beweisendem geschieht. Das gleiche Verständnis des Begriffes findet sich auch noch Jahrhunderte später bei Śabara (vgl. beispielsweise die Diskussion der primären und sekundären Bedeutung von Wörtern in ŚBh(4) 125,1f ad MīmSū 3.2.1). Eine ähnliche Auffassung des *anvaya* begegnet auch bei Pakṣilasvāmin im Kontext der Polemik gegen das Sāṃkhya, wo dieser Begriff zur Bezeichnung des "Erhaltenbleibens" von spezifischen Elementen verwendet wird (vgl. NBh 847,7f ad NSū 3.2.16 und NBh 934,4 ad NSū 4.1.11).

2. In der Zeit nach Pakṣilasvāmin wird der Terminus auch zur Bezeichnung des logischen Nexus selbst in der Form des gemeinsamen Vorkommens von Grund und Folge verwendet. Diese Übertragung des Terminus könnte dadurch zustande gekommen sein, daß man analog zum alten *anvaya* der Grammatik, nämlich Erhaltenbleiben der Bedeutung bei Erhaltenbleiben von Wortelementen, auch das Erhaltenbleiben des zu Beweisenden (→ *sādhyam*) bei Erhaltenbleiben des logischen Grundes (→ *hetuḥ*) über den Beleg hinaus, in dem zunächst Grund und Folge erkannt wurden, d.h. ihr Erhaltenbleiben auch im zu beweisenden Falle (→ *pakṣaḥ*), mit dem Wort *anvaya* bezeichnet hat. In dieser neuen Bedeutung begegnet der Terminus beispielsweise in der Yuktidīpikā (YD 44,7 und 12), wo auch der ihm entsprechende negative Begriff *vyatireka* in logischer Bedeutung belegt ist. Weiters begegnet der Begriff beispielsweise auch implizit in einer der Interpretationen des Wortes "dreifach" in der *anumāna*-Definition der Nyāyasūtren (NSū 1.1.5: *atha tatpūrvakaṃ trividham anumānam. . .*) durch Uddyotakara: "Es heißt: Dreifach ist die Schlußfolgerung, [nämlich nur] einen *anvaya* besitzend, [nur] ein gemeinsames Fehlen [von Grund und Folge] besitzend und [sowohl] einen *anvaya* [wie auch] ein gemeinsames Fehlen [von Grund und Folge] besitzend." (*trividham iti. anvayī vyatirekī anvayavyatirekī ceti*. NV 144,3). Da Uddyotakara die Termini nicht weiter begründet oder erklärt, muß angenommen werden, daß sie schon vor ihm von anderen Autoren verwendet worden waren.

anvīkṣā "Nachprüfen"

Der Terminus *anvīkṣā* (auch *anvīkṣaṇa*) ist in technischer Bedeutung erstmals (?) im Nyāyabhāṣya belegt und wird von Pakṣilasvāmin etymologisierend erklärt: "Nachprüfen dessen, was durch Wahrnehmung und [glaubwürdige] Mitteilung [bereits] erkannt ist, ist *anvīkṣā*." (*pratyakṣāgamābhyām īkṣitasyānvīkṣaṇam anvīkṣā*. NBh 39,2). In Kauṭilyas Bestimmung des methodischen Vorgehens der *ānvīkṣikī* genannten Wissenschaft (vgl. AŚ 1.2.10) ist der Begriff der *anvīkṣā*, wenn auch nur implizit, schon in früherer Zeit belegt. Kauṭilya umschreibt ihn mit Hilfe einer älteren Terminologie (vgl. die Verwendung von → *hetuḥ* als Erkenntnisursache), wenn er die *ānvīkṣikī* als jene Wissenschaft bestimmt, welche "mit Hilfe von Gründen" (*hetubhiḥ*) auf dem [Gebiet] vedischen Wissens (*trayī*) das, was Recht und Unrecht ist, auf dem [Gebiet] der Erwerbskunde (*vārttā*) Vorteil und Nachteil und auf dem der Herrschkunst (*daṇḍanīti*) richtige und falsche Maßnahmen, ferner die Stärke und Schwäche dieser [drei Wissenschaften für das Wohl des Menschen] untersucht . . ." (*dharmādharmau trayyām arthānarthau vārttāyāṃ nayāpanayau daṇḍanītyāṃ balābale caitāsāṃ hetubhir anvīkṣamānā* . . . AŚ 1.2.11).

Im Sinne dieser Bestimmung der *ānvīkṣikī* als Wissenschaft, die "mit Hilfe von Gründen prüft" (vgl. *hetubhir anvīkṣamānā*) identifiziert Pakṣilasvāmin den alten Begriff der *anvīkṣā* mit dem begrifflich begründende Denken (→ *nyāyaḥ*): "Was ist dieses begrifflich begründende Denken (*nyāya*)? Begrifflich begründendes Denken ist das Untersuchen (*parīkṣaṇa*; siehe s.v.

parīkṣā) eines Gegenstandes mit Hilfe der Erkenntnismittel, [d.h.] Schlußfolgern, das sich auf Wahrnehmung und [glaubwürdige] Mitteilung stützt. Dies ist [aber] *anvīkṣā*." (*kaḥ punar ayaṃ nyāyaḥ? pramāṇair arthaparīkṣaṇaṃ nyāyaḥ, pratyakṣāgamāśritam anumānam. sā ānvīkṣā.* NBh 38,3 - 39,1). Daß Pakṣilasvāmin mit seiner *nyāya*-Definition (*pramāṇair arthaparīkṣaṇam*) tatsächlich dem in Kauṭilyas Erklärung der *ānvīkṣikī* genannten Wissenschaft enthaltenen Verständnis der *anvīkṣā* gerecht wird, zeigt Carakas Definition des Begriffes "Grund" (→ *hetuḥ*), die auch für Kauṭilyas Bestimmung der *ānvīkṣikī* Geltung haben dürfte: "[Der Terminus] 'Grund' [bedeutet] Erkenntnisursache. Diese ist Wahrnehmung, Schlußfolgerung, Überlieferung und Analogie. Was mit Hilfe dieser Gründe erkannt wird, ist die Wahrheit." (*hetur nāmopalabdhikāraṇam, tat pratyakṣam anumānam aitihyam aupamyam iti, ebhir hetubhir yad upalabhyate tat tattvam.* CarS vim 8.33). Hier wird deutlich, daß in dieser frühen Zeit der scholastischen Reflexion mit dem Terminus "Grund" zunächst nicht der logische Grund im engeren Sinne gemeint war, sondern die Erkenntnisgründe, mit deren Hilfe etwas begründet werden konnte. Wenn Pakṣilasvāmin an der zitierten Stelle den überkommenen *anvīkṣā*-Begriff sachlich mit dem Begriff des *nyāya* gleichsetzt, definiert er zwar nicht die *anvīkṣā* als solche, zeigt aber, daß er diese im Sinne des *nyāya* versteht und damit dem *anvīkṣā*-Begriff eine spezifische Bedeutung gibt, die ihm in früherer Zeit in dieser Weise nicht eigen war. Denn der *nyāya* als Methode ist für Pakṣilasvāmin ein dialektischer Prozeß, der These (*pakṣa*) und Gegenthese (*pratipakṣa*) argumentierend prüft und mit der Feststellung der Wahrheit endet (vgl. NBh 35,7: *pakṣapratipakṣau nyāyaprāvṛttiḥ*; bzw. NBh 53,2: *tadāśrayā ca tattvavyavasthā.*). In seiner vollkommensten Form ist er nichts anderes als der formale Beweis (vgl. NBh 52,2: *so 'yaṃ paramo nyāya iti.*) und so wird die *anvīkṣā* durch Pakṣilasvāmins Gleichsetzung mit dem *nyāya* zu einem Prüfen eines Gegenstandes mit Hilfe der Gesamtheit der Erkenntnismittel, die im Beweis zur Anwendung kommen (vgl. NBh 47,2ff bzw. s.v. *avayavaḥ*), wodurch sie, anders als bei Kauṭilya, einen formal argumentativen Charakter erhält. In der Folgezeit scheint der Begriff im technischen Sinne außer Gebrauch zu kommen.

apakarṣasamaḥ "Zufolge Einschränkens gleich [möglicher Einspruch]"

Der *apakarṣasama* wird von den Nyāyasūtren als eine der "Nicht stichhaltigen Entgegnungen" (→ *jātiḥ* 2) aufgezählt (NSū 5.1.1). Die maskuline Endung des sprachlichen Ausdruckes erklärt sich aus der notwendigen Ergänzung des Wortes *pratiṣedha* "Zurückweisung [eines vorgebrachten Argumentes]" (vgl. NBh 2005,6; es kommt aber auch die feminine Form vor, die sich dann auf *jāti* bezieht). NSū 5.1.4 faßt den *apakarṣasama* mit fünf anderen "Nicht stichhaltigen Entgegnungen" strukturell unter einer Definition zusammen, was darauf hinweist, daß der Nyāya zu jener Zeit bereits begonnen hatte, die verschiedenen in der "Debatte" (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1) tatsächlich begegnenden fehlerhaften Entgegnungen dem Typus nach zu ordnen: "Aufgrund [der Auswahl] alternativer Beschaffenheiten im zu beweisenden [Fall] und im Beispiel bzw. aufgrund des Umstandes, daß beide (scil. zu Beweisendes und Beispiel) zu beweisen sind, ergeben sich der zufolge Überziehens (→ *utkarṣasamaḥ*) und Einschränkens (*apakarṣasama*), der zufolge des Darzulegenden (→ *varṇyasamaḥ*) und des Nicht-Darzulegenden (→ *avarṇyasamaḥ*), der zufolge verschiedener Möglichkeiten (→ *vikalpasamaḥ*) und der zufolge des zu Beweisenden (→ *sādhyasamaḥ*) gleich [mögliche Einspruch]." (*sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād ubhayasādhyatvāc cotkarṣāpakarṣavarṇyāvarṇyavikalpasādhyasamāḥ.*). Innerhalb dieses Typus von fehlerhaften Entgegnungen ist der *apakarṣasama* Gegenbegriff zum → *utkarṣasamaḥ*. Pakṣilasvāmin präzisiert die diesen sechs Entgegnungen gemeinsame Definition im Hinblick auf den *apakarṣasama* folgendermaßen: "Der *apakarṣasama* ergibt sich, wenn [der Gegner] aufgrund des Belegs das [in diesem beobachtete] Fehlen einer Beschaffenheit dem zu Beweisenden zuschreibt." (*sādhye dharmābhāvaṃ dṛṣṭāntāt prasañjayato 'pakarṣasamaḥ.* NBh 2009,7; vgl. NV 2009,10: "Einschrän-

ken ist das Weglassen einer vorhandenen Beschaffenheit." *vidyamānadharmāpacayo 'pakarṣaḥ.*). Das von ihm gebotene Beispiel eines *apakarṣasama* gegen das Argument: 'Dem Ātman kommt Tätigkeit zu, weil er wie ein Erdklumpen Eigenschaften besitzt, die Bedingungen für Tätigkeit (scil. Bewegung) sind', lautet: "Der Erdklumpen, dem Bewegung zukommt, ist offenkundig nicht alldurchdringend. Sicher kann dann auch der Ātman, dem Tätigkeit zukommt, nicht alldurchdringend sein. Andernfalls muß der Unterschied angegeben werden." (*loṣṭaḥ khalu kriyāvān avibhur dṛṣṭaḥ, kāmam ātmāpi kriyāvān avibhur astu. viparyaye vā viśeṣo vaktavya iti.* NBh 2009,7 - 2010,2). Demgemäß liegt dann ein *apakarṣasama* vor, wenn der Gegner dem vom Beweisführenden zu beweisenden Fall (scil., daß dem Ātman Tätigkeit zukommt) aufgrund der vorausgesetzten Ähnlichkeit mit dem Beleg (→ *udāharaṇam*) eine andere im zu beweisenden Fall vorhandene Beschaffenheit (scil. Alldurchdringendheit) abspricht, weil deren Fehlen im Beispiel (scil. Erdklumpen) gemeinsam mit dem Vorkommen der vom Beweisführenden in seinem Beweis bewiesenen Beschaffenheit (scil. Tätigkeit/Bewegung) beobachtet wird. Damit versucht der Gegner das Argument des Beweisführenden als Ganzes zu entkräften, weil diese Beschaffenheit tatsächlich vorkommt oder ihr Fehlen vom Beweisführenden seiner eigenen Lehrmeinung nach nicht anerkannt werden kann. Der Gegner zieht also in seiner Entgegnung nur die im Beispiel vorhandene zu beweisende Beschaffenheit (Tätigkeit/Bewegung) als Grund heran und verbindet sie mit einer anderen, das Beispiel vom zu beweisenden Fall unterscheidenden Beschaffenheit, im konkreten Fall mit einer im Beispiel (Erdklumpen) nicht gegebenen Beschaffenheit (scil. Alldurchdringendheit) als Folge, d.h. das vom Beweisführenden zu Beweisende wird in der Entgegnung zum Grund und die im Beisspiel fehlende andere Beschaffenheit zur Folge, die vom Beweisführenden nicht anerkannt werden kann.

Der *apakarṣasama* wurde schon in den Nyāyasūtren als fehlerhaft erkannt und folgendermaßen widerlegt: "Da die Festlegung [von beweisender und zu beweisender Beschaffenheit im zu beweisenden Fall] aufgrund einer bestimmten Gleichartigkeit [mit dem Beispiel] vorgenommen wurde, ergibt sich aufgrund einer Ungleichartigkeit keine Zurückweisung [des Beweises]; bzw. [ergibt sich keine Zurückweisung], weil das Beispiel [erst] aufgrund des einbeziehenden Hinweisens auf das zu Beweisende [als Beleg] möglich ist." (*kiñcitsādharmyād upasaṃhārasiddher vaidharmyād apratiṣedhaḥ. sādhyātideśāc ca dṛṣṭāntopapatteḥ.* NSū 5.1.5f). Pakṣilasvāmins kommentiert diese beiden Sūtren erläuternd: "Die Leugnung des Erwiesenen ist nicht richtig, denn der Vergleich: 'Wie die Kuh, so ist das Wildrind', kommt aufgrund einer bestimmten Gleichartigkeit zustande. Bei diesem [Vergleich] ist es nicht richtig, eine [entgegengesetzte] Alternative der Beschaffenheiten von Kuh und Wildrind heranzuziehen. Ebensowenig kann die Zurückweisung [in Form der in Frage stehenden Entgegnungen] aufgrund einer Ungleichartigkeit vorgebracht werden, die sich aufgrund einer [entgegengesetzten] Alternative von Beschaffenheiten des zu Beweisenden und des Beispiels ergibt, wenn die beweisende Beschaffenheit mit der Beweiskraft [der Beweisglieder], beginnend mit dem Beispiel, verbunden ist. [Weiters] wird der Sachverhalt, der dadurch, daß gewöhnliche Leute und Gelehrte darin übereinstimmen, unwidersprochen ist, einbezogen, um [das zu Beweisende] erkennen zu lassen. Wenn in dieser Weise der Beleg unter Einbeziehung des zu Beweisenden zustande gekommen ist, ist [sein] Zu-Beweisendsein nicht [mehr] gegeben." (*alabhyaḥ siddhasya nihnavaḥ. siddhaṃ ca kiñcitsādharmyād upamānaṃ yathā gaus tathā gavaya iti. tatra na labhyo gogavayayor dharmavikalpaś codayitum. evaṃ sādhake dharme dṛṣṭāntādisāmarthyayukte na labhyaḥ sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād vaidharmyāt pratiṣedho vaktum iti. yatra laukikaparīkṣāṇāṃ buddhisāmyaṃ tenāviparīto 'rtho 'tidiśyate prajñāpanārtham. evaṃ sādhyātideśād dṛṣṭānte upapadyamāne sādhyatvam anupapannam iti.* NBh 2013,4 - 2014,6).

Außer im *Upāyahṛdaya (s. UH 27,20 -22) kommt diese Art der "Nicht stichhaltigen Entgegnung" in der buddhistischen Vāda-Tradition nicht vor.

apadeśaḥ "[Begründender] Hinweis", "Begründung"

apadeśa, ein "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*), ist in allen überlieferten Listen dieser Kompositionselemente enthalten. Der Terminus bezeichnet das Hinweisen auf einen begründenden Umstand, ohne jedoch zunächst mit dem Vorbringen des logischen Grundes (→ *hetuḥ*) im Beweis (vgl. s.v. *avayavaḥ*) identisch zu sein. Die ältesten Definitionen des *apadeśa* finden sich bei Kauṭilya: "[Der Hinweis]: 'So sagt dieser', ist ein *apadeśa*. [Zum Beispiel in AŚ 1.15.47-50]: 'Er soll einen Ministerrat aus zwölf Ministern einsetzen', [sagen] die Anhänger Manus; 'Sechzehn', [sagen] die Anhänger Bṛhaspatis; 'Zwanzig', die Anhänger Uśanas; 'Je nach der Effizienz', [sagt] Kauṭilya." (*evam asāv āhety apadeśaḥ. mantripariṣadaṃ dvādaśāmātyān kurvīteti mānavāḥ. ṣoḍaśeti bārhaspatyāḥ. viṃśatim ity auśanasāḥ. yathāsāmarthyam iti kauṭilyaḥ.* AŚ 15.1.21f) und bei Suśruta: "[Der Hinweis]: 'Zufolge dieser Ursache', ist ein *apadeśa*. Wie [z.B. darauf] hingewiesen wird, daß Süßes den Schleim vermehrt." (*anena kāraṇenety apadeśaḥ. yathāpadiśyate madhuraḥ śleṣmāṇam abhivardhayatīti.* SuS ut 65.15. Die Definition entspricht VDhP 13,10f). Es muß aufgrund der knappen Definitionen und der Beispiele offen bleiben, ob für Kauṭilya, Suśruta und das Viṣṇudharmottarapurāṇa dasselbe Grundverständnis des *apadeśa*, wenn auch verschieden exemplifiziert, angenommen werden kann, nämlich als Hinweis auf einen begründenden Umstand (vgl. z.B. *hetvapadeśāt* in NSū 1.1.39), oder ob es sich tatsächlich um zwei verschiedene Auffassungen des Terminus handelt. Besonderes Augenmerk verdient jedoch die Definition Kauṭilyas, die den *apadeśa* in eine gewisse Beziehung zu dem von ihm nicht gelehrten → *anekāntaḥ* setzt. Man könnte daher annehmen, daß bei Kauṭilya der *apadeśa* insofern ein begründender Hinweis ist, als er auf eine bestimmte Autorität hinweist und so "begründet", warum eine bestimmte Aussage nicht als einzig mögliche Lehre betrachtet wird.

Sehr bald schon wird der Terminus *apadeśa* als "logische Begründung" verstanden (s. VSū 3.1.9f: "Weil ein Grund voraussetzt, daß er [im Sinne der der Schlußfolgerung zugrunde gelegten Verbindung (vgl. VSū 3.1.8 und 9.18 s.v. *anumānam*)] erwiesen ist, ist der [in dieser Weise] unerwiesene ein *anapadeśa*." *prasiddhapūrvakatvād apadeśasya, aprasiddho 'napadeśaḥ.* Vgl. auch VSū 9.20: *hetur apadeśo . . .* und die Verwendung der negativen Form als falsche Begründung → *anapadeśa* in den Nyāyasūtren; s. NSū 2.2.35, 3.2.22 und 5.1.9).

In der Vaiśeṣika-Tradition wird *apadeśa* spätestens bei Praśastapāda zur Bezeichnung des "Logischen Grundes" (→ *hetuḥ*) im Beweis verwendet (vgl. etwa PDhS 603,4ff). Vielleicht nicht unbeeinflußt davon enthält auch die Definition des *apadeśa* bei Indu einen möglichen Bezug zum logischen Grund des Beweises: "*apadeśa* ist der Beweisgrund für den behaupteten Sachverhalt." (*pratijñātārthasya sādhanahetur apadeśaḥ.* Indu 472a,10). Vgl. auch Cakrapāṇidatta: "Das Mitteilen des Grundes, um den behaupteten Sachverhalt zu beweisen, ist *apadeśa*." (*apadeśo nāma yat pratijñātārthasādhanāya hetuvacanam.* ĀDī 736b,2f). Dagegen scheint Aruṇadatta der ursprünglichen Auffassung des *apadeśa* etwas näher zu stehen, wenn er diesen weniger formal-technisch definiert: "Wenn der Lehrer, nachdem er etwas behauptet hat, [dafür] einen Grund angibt, [so ist dies] ein *apadeśa*." (*apadeśo nāma yad ācāryaḥ kiṃcid arthaṃ pratijñāya hetum upadiśati.* SASund 947b,19f).

aparijñānam "Nichtverstehen"

Der Terminus (belegt nur in CarS vim 8.65; vgl. aber die variante Lesung → *avijñānam* in $CarS_1$ vim 8.65) ist eine sprachliche Variante des in den Nyāyasūtren genannten "Grundes einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) → *ajñānam*.

apavargaḥ "Einschränkung", "Aussetzen [der Gültigkeit einer Regel]"

apavarga, ein in allen überlieferten Listen genanntes "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*), bezeichnet das Aussetzen der Gültigkeit einer allgemein gelten-

den Aussage für einen speziellen Fall. In der Tradition der Grammatik und in der Mīmāṃsā scheint *apavarga* durch den Terminus → *apavādaḥ* 1 vertreten zu sein. Die Geschichte des Begriffes zeigt mit Ausnahme des späten Tantrayuktivicāra keine Veränderung seines Verständnisses.

Die ältesten Definitionen finden sich bei Kauṭilya, Suśruta und im Viṣṇudharmottarapurāṇa. Kauṭilya: "Aussetzen [der Geltung einer Aussage bezüglich] des [von ihr] Betroffenen ist *apavarga*. [Wie z.B. in AŚ 9.2.6:] Er soll immer verbündete Truppen in [seiner] Nähe stationieren, ausgenommen den Fall, daß der Verdacht eines Aufstandes im Inneren besteht." (*abhiplutavyapakarṣaṇam apavargaḥ. nityam āsannam aribalaṃ vāsayed anyatrābhyantarakopaśaṅkāyāḥ*. AŚ 15.1.49f); Suśruta: "Das Aussetzen [der Geltung einer Aussage] für einen [besonderen von ihr] betroffenen [Fall] ist *apavarga*. Wie [man z.B. Leuten], die vergiftet sind, keine schweißtreibenden Mittel geben darf, ausgenommen bei Insektengift." (*abhivyāpyāpakarṣaṇam apavargaḥ. yathā - asvedyā viṣopasṛṣṭāḥ, anyatra kīṭaviṣād iti*. SuS 817a,3f); Viṣṇudharmottarapurāṇa: "Heranziehen [einer einschränkenden Aussage] entsprechend dem Intendierten ist *apavarga*." (*abhiprāyānukarṣaṇam apavargaḥ*. VDhP 13,12. Bemerkenswerterweise wird, zumindest lt. Edition, in dieser Definition der Terminus technicus der Grammatik *anukarṣaṇa* verwendet, der das Einbeziehen eines vorangehenden Sūtra oder Sūtrenteiles in darauffolgende Sūtren bezeichnet; vgl. RENOU 1957 s.v.).

Auch die spätere medizinische Tantrayukti-Tradition zeigt dieselbe Auffassung des *apavarga*, wenngleich die Definitionen weiterentwickelt sind. Vgl. Indu: "*apavarga* ist das Einschränken eines in allgemein [geltender] Formulierung Eingeführten durch eine besondere [Aussage]." (*sāmānyoktyanupraviṣṭasya viśeṣeṇākarṣaṇam, so 'pavargaḥ*. Indu 472b,4f); Cakrapāṇidatta: "Das teilweise Aussetzen eines mit allgemeiner [Geltung] Angegebenen ist *apavarga*." (*apavargo nāma sākalyenoddiṣṭasyaikadeśāpakarṣaṇam*. ĀDī 736b,23; in gleicher Weise definiert auch Aruṇadatta den Terminus mit geringfügiger sprachlicher Änderung, die den Bezug zum → *utsargaḥ* herstellt: *apavargo nāma sākalyenotsṛṣṭasya yat punas tadekadeśāpakarṣaṇam*. SASund 948a,21f).

Einzig Nīlamegha bezeugt eine abweichende Auffassung: "Das Ausschalten anderer Aussagen aufgrund [ihrer] Unangemessenheit ist *apavarga*." (*apavargas tv anaucityād itaroktyapavarjanam*. TYVic 14,19, wobei die Beispiele zeigen, daß es sich um Ausschalten fremder Aussagen handelt; vgl. TYVic 14,20 - 15,18).

apavādaḥ 1. "Einschränkende Aussage", "Einschränkung", 2. "Ausfällige Rede"

1. Der Terminus *apavāda* ist in der Yuktidīpikā als "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) genannt (YD 5,16) und zusammen mit seinem Gegenbegriff → *utsargaḥ* durch ein Beispiel erklärt: "Davon ist die allgemeine Aussage [z.B.]: 'Das Entfaltete ist von der Urmaterie verschieden', der *apavāda* [dazu lautet]: 'Und [er] ist [doch] gleichartig'." (*tatrotsargaḥ prakṛtivirūpaṃ vyaktam, sarūpaṃ cety apavādaḥ*. YD 5,17; vgl. SK 8). In den überlieferten Listen dieser Kompositionselemente fehlt der *apavāda* und wird durch den Terminus → *apavargaḥ* vertreten.

Dagegen ist *apavāda* in dieser Bedeutung der geläufige Terminus in der Tradition der Grammatik: "In welcher Art aber ist eine allgemeine Aussage zu machen, in welcher Art ein *apavāda*? Eine allgemeine Aussage ist in allgemeiner Form zu machen, wie z.B.: 'Wenn ein Objekt dabeisteht, tritt -a an die Wurzel.' Der *apavāda* dieser [allgemeinen Aussage] ist mit Hilfe einer näheren Bestimmung [zu machen], wie z.B.: 'An eine auf -ā auslautende Wurzel tritt -a, wenn keine Präposition vorangeht'." (*kathaṃjātīyakaḥ punar utsargaḥ kartavyaḥ kathaṃjātīyako 'pavādaḥ. sāmānyenotsargaḥ kartavyaḥ, tadyathā - karmaṇy aṇ* <Pāṇ 3.2.1>. *tasya viśeṣeṇāpavādaḥ, tadyathā - āto 'nupasarge kaḥ* <Pāṇ 3.2.3>. VyMBh(1) 6,5-7). Zum Verhältnis von *apavāda* und *utsarga*: "Auch in diesem Fall ergibt sich eine Einschränkung, insofern als die Anwendung [einer Regel] nicht vorgenommen wird, weil keine Einschränkung gegeben

ist. Daher ergibt sich die Anwendung [der Regel in Verbindung mit deren] *apavāda*. Und im Fall einer allgemeinen Aussage und *apavāda* ist ein 'Sich-nicht-Widersprechen' [logisch] nicht richtig." (*atrāpi niyamaḥ prāpnoti. yāvatā nāprāpte niyame 'yaṃ yoga ārabhyate, atas tadapavādo 'yaṃ yogo bhavati. utsargāpavādayoś cāyukto vipratiṣedhaḥ*. VyMBh(1) 46,23f; "Der *apavāda* ist das Aufhebende eines zufolge einer allgemeinen Aussage [bestimmten] sich Ergebenden." (*utsargena prasaktasyāpavādo bādhako bhavati*. VyMBh(1) 44,10; vgl. dazu auch die von Nagojibhaṭṭa als → *paribhāṣā* gebotene Definition des *apavāda*: "Wenn in einem bestimmten Falle, der von einer [Regel] betroffen wäre, eine [andere] Regel gilt, so ist diese das Aufhebende jenes." *yena nāprāpte yo vidhir ārabhyate, sa tasya bādhako bhavati*. PIŚ 65,8f).

Die Mīmāṃsā schließt sich in ihrer Auffassung des *apavāda* dem Verständnis des Begriffes in der Grammatik an (vgl. etwa ŚBh(2) 420,15ff ad MīmSū 2.1.32).

2. In der Vāda-Lehre der frühen Yogācāra-Schule bezeichnet *apavāda* eine der sechs Arten der Rede (→ *vādaḥ* 2). In der Śrutamayībhūmi wird er folgendermaßen definiert: "*apavāda* liegt vor, wenn [Disputanten], die erregt und aufgebrachten Gemütes sind, von der noch unvollendeten Debatte ablassen [und] miteinander ein Reden beginnen, das mit Beleidigungen, Unzumutbarem und unzusammenhängendem Gerede verbunden ist; weiters eine Belehrung, eine klarstellende Erörterung im Gespräch und eine [praktische] Unterweisung auf der Grundlage schlecht verkündeter (d.h. abwegiger) Heilslehren und asketischer Verhaltensregeln." (*saṃrabdhānāṃ saṃkliṣṭacetasām anyonyam utsṛjya viprakṛtāṃ kathāṃ yaḥ pāruṣyopasaṃhitaḥ asabhyopasaṃhitaḥ* <konj.: *asatyopa°* ŚruBhū; vgl. *tshogs par brjod par mi 'os pa* ŚruBhū_t 216a,1> *saṃbhinnapralāpopasaṃhito vādaḥ, yā ca durākhyāte dharmavinaye dharmadeśanā sāṃkathyaviniścayaḥ avavādānuśāsanaṃ ayam* <ŚrBhū_m gegen *abhūtam* ŚruBhū; vgl. *'di ni* ŚruBhū_t 216a,2> *ucyate apavādaḥ*. ŚruBhū 335,26-29). Asaṅga definiert den Terminus in sinngemäßer Übereinstimmung knapper: "*apavāda* ist, wenn man einander mit Beschimpfungen gegenübertritt." (*tshig ṅan smra ba ni phan tshun tshig brlaṅ pos ne bar gnas pa'o* AS_t 139b,3; vgl. die Rückübersetzung aus dem Chinesischen in AS 104,12f). So sehr diese Art des Diskutierens in der Praxis vorgekommen ist (vgl. Carakas Vāda-Darstellung), wurde der *apavāda* in keiner Tradition als Vāda-Kategorie akzeptiert.

apasiddhāntaḥ "Nicht [durchgehaltener] Lehrsatz"

Im technischen Sinn bezeichnet der Terminus, der in der älteren Vāda-Tradition außer im Nyāya und im Tarkaśāstra nicht vorzukommen scheint, eine in der Debatte (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1) als feststehende Lehrauffassung (→ *siddhāntaḥ*) vorgebrachte Lehre, die in der weiteren Argumentation nicht durchgehalten wird: "Um einen *apasiddhānta* handelt es sich, wenn [etwas] als feststehende Lehrmeinung anerkannt wurde und die Debatte [so] weitergeführt wird, daß man sich nicht [daran] hält." (*siddhāntam abhyupetyāniyamāt kathāprasaṅgo 'pasiddhāntaḥ*. NSū 5.2.23; vgl. TŚ 40,8f: *pūrvaṃ caturvidhe siddhānte svayam aṅgikṛte 'pi paścāc ced yathāsiddhāntaṃ na brūyād ayam apasiddhāntaḥ*.). Es handelt sich beim *apasiddhānta* also nicht um eine Scheinform oder eine fehlerhaft vorgetragene Form einer "feststehenden Lehrmeinung", sondern darum, daß eine "feststehende Lehrmeinung" in der Debatte vertreten wurde, und daß im Verlauf der Debatte dann etwas im Gegensatz zu dieser Lehrmeinung Stehendes anerkannt wird, wodurch die ursprünglich vertretene Lehrmeinung vom Disputierenden nicht mehr berücksichtigt wird. Sowohl im Nyāya als auch im Tarkaśāstra gilt daher der *apasiddhānta* als "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte. Dies verdeutlicht Pakṣilasvāmin in seinem Kommentar zu NSū 5.2.23, ohne jedoch über die Definition des Sūtra hinauszugehen: "Wenn jemand das Sosein einer bestimmten Sache [in der Debatte als 'feststehende Lehrmeinung'] behauptet hat und dann die [Argumentation in der] Debatte [nur] aufgrund des Gegenteils des

Behaupteten, d.h. dadurch, daß er sich nicht [an die Lehrmeinung] hält, weiterführen [kann], versteht man [dies] als *apasiddhānta*." (*kasyacid arthasya tathābhāvaṃ pratijñāya pratijñātārthaviparyayād aniyamāt kathāṃ prasañjayato 'pasiddhānto veditavyaḥ*. NBh 1197,3f). Pakṣilasvāmin gibt als Beispiel die Lehre des Sāṃkhya, daß nichts Neues entsteht, sondern alles nur Umwandlung der einen ewigen Urmaterie sei (*satkāryavāda*) und argumentiert unter Aufgabe des dabei formulierten Lehrsatzes (scil.: es entsteht nicht Nichtseiendes, noch auch vergeht Seiendes), daß die Umwandlung der Urmaterie nichts anderes sei, als das Entstehen neuer Beschaffenheiten und das Vergehen der ursprünglichen Beschaffenheiten. Im Anschluß daran begründet Pakṣilasvāmin in einer kurzen Bemerkung, wieso der *apasiddhānta* sachlich als "Grund einer Niederlage" zu betrachten ist: "Wenn jemand, dem [in der Debatte] so entgegengetreten wurde, sich das Aufhören des Seienden und das Entstehen des Nichtseienden [inkonsequenterweise] zu eigen macht, so ist [dieser] *apasiddhānta* für ihn ein Grund einer Niederlage. Macht er [dieses] sich [aber] nicht zu eigen, dann ist seine Position unerwiesen." (*evaṃ pratyavasthito yadi sataś cātmahānaṃ asataś cātmalābham abhyupaiti, tad asyāpasiddhānto nigrahasthānaṃ bhavati. atha nābhyupaiti, pakṣo 'sya na sidhyati*. NBh 1198,4-6).

apārthakam "Keinen Sinn ergebende [Rede]"

Der Terminus begegnet in Carakas Darstellung der Grundbegriffe der Debatte (→ *vādamārgapadam*) als einer der "Fehler der Rede" (→ *vākyadoṣaḥ*) in der "Debatte" (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1). Caraka definiert ihn als "[Rede, deren Wörter] zwar eine Bedeutung besitzen, aber in der Verbindung miteinander keinen Sinn ergeben, wie z.B. [wenn man sagt]: 'Kreis, Krokodil, Balken, Diamant und Mond'." (*apārthakaṃ nāma yad arthavac ca parasparenāsaṃyujyamānārthakaṃ, yathā cakranakra* < konj.: *vakrana-(ta)kta*°; vgl. $CarS_1$ 310,20 > *vaṃśavajraniśākarā iti*. CarS [vim 8.54] 270a,29-31) und wertet ihn, allerdings unter der Bezeichnung → *vyarthakam*, als einen "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte. In den Nyāyasūtren wird *apārthaka*, das auch dort als "Grund einer Niederlage" genannt wird (s. NSū 5.2.1), in gleicher Weise definiert: "*apārthaka* ist [eine Rede], deren Sinn wegen der fehlenden Verbindung in der Abfolge [der in ihr verwendeten Wörter] unzusammenhängend ist." (*paurvāparyāyogād apratisaṃbaddhārtham apārthakam*. NSū 5.2.10). Vgl. dazu Pakṣilasvāmins Kommentar: "[Eine Rede], in der kein zusammenhängender Sinn erfaßt wird, da wegen der Abfolge der verschiedenen [in ihr verwendeten] Wörter oder Aussagen keine Verbindung im Sinn eines syntaktisch-logischen Zusammenhanges gegeben ist, ist *apārthaka*, weil der Sinn der Gesamt[aussage] fehlt." (*yatrānekasya padasya vākyasya vā paurvāparyeṇānvayayogo nāstīty asambaddhārthatvaṃ gṛhyate, tat samudāyārthasyāpāyād apārthakam*. NBh 1179,5f).

In der buddhistischen Vāda-Tradition findet sich der Begriff im Tarkaśāstra (vgl. TŚ 37,9: *paurvāparyyāsambandho 'pārthakam*). In der Yogācāra-Schule, in der er als Unterbegriff von → *anartham* [*vacanam*] aufscheint, wird er in gleicher Weise wie in den Nyāyasūtren dadurch begründet, daß kein zusammenhängender Sinn der Aussage gegeben ist (*asambaddhārthataḥ* vgl. ŚruBhū 346,14f; ASBh 153,22f).

apekṣāyuktiḥ "In Beziehung setzendes Denken des Zusammenhanges"

Der Terminus bezeichnet eine der vier Arten des Denkens in Zusammenhängen (→ *yuktiḥ*), die in der älteren Yogācāra-Tradition belegt sind (vgl. auch s.v. *kāryakāraṇayuktiḥ*, *upapattisādhanayuktiḥ* und *dharmatāyuktiḥ*). Die Definition bzw. Erklärung des Terminus mit Bezug auf die Skandhas in der Śrāvakabhūmi lautet folgendermaßen: "Was ist die *apekṣāyukti*? Das In-Beziehung-Setzen (*apekṣā*) ist zweifach: In-Beziehung-Setzen hinsichtlich des Entstehens und In-Beziehung-Setzen hinsichtlich der Benennung. Von diesen [beiden] ist das In-Beziehung-Setzen hinsichtlich des Entstehens [folgendermaßen]: Durch welche Ursachen und Bedingungen die Skandhas in Erscheinung treten, genau diese Ursachen und Bedingungen

werden hinsichtlich des Entstehens der Skandhas in Beziehung gesetzt. [Das In-Beziehung-Setzen hinsichtlich der Benennung ist folgendermaßen]: Durch welche Wörter, Sätze und Silben die Benennung der Skandhas zustande kommt, genau diese Wörter, Sätze und Silben werden hinsichtlich der Benennung der Skandhas [mit diesen] in Beziehung gesetzt. Das nennt man In-Beziehung-Setzen hinsichtlich des Entstehens und In-Beziehung-Setzen hinsichtlich der Benennung. Sowohl das In-Beziehung-Setzen hinsichtlich des Entstehens als auch das In-Beziehung-Setzen hinsichtlich der Benennung ist ein Denken des Zusammenhanges, eine Anwendung, ein Mittel für [die Untersuchung] des Entstehens der Skandhas [und] der Benennung der Skandhas. Daher nennt man dies *apekṣāyukti*." (*apekṣāyuktiḥ katamā. dvividhā apekṣā, utpattyapekṣā prajñaptyapekṣā ca. tatrotpattyapekṣā yair hetubhir yaiḥ pratyayaiḥ* <ŚrBhū$_m$ gegen *hetupratyayaiḥ* ŚrBhū> *skandhānāṃ prādurbhāvo bhavati, tasyāṃ skandhotpattau te hetavas te pratyayā apekṣyante. yair nāmakāyapadakāyavyañjanakāyaiḥ skandhānāṃ prajñaptir bhavati, tasyāṃ skandhaprajñaptau te nāmapadakāyavyañjanakāyā apekṣyante. iyam ucyate skandheṣūtpattyapekṣā prajñaptyapekṣā ca. yā cotpattyapekṣā yā ca prajñaptyapekṣā sā yuktir yoga upāyaḥ skandhotpattaye skandhaprajñaptaye, tasmād apekṣāyuktir ity ucyate.* ŚrBhū 141,11 - 142,2). An anderer Stelle der Śrāvakabhūmi findet sich ein ausführliches Beispiel für die *apekṣāyukti* (s. unten), das mit einer generellen Aussage über dieses Zusammenhangsdenken eingeleitet ist. Charakteristisch für diese Verwendung der *apekṣāyukti* scheint jenes Denken des Zusammenhanges (*yukti*) zu sein, welches vom Gesichtspunkt relativer Wirklichkeit (*saṃvṛti*), höchster Wirklichkeit (*paramārtha*) und der Bedingungen ausgeht: "Unter diesen [vier Arten der *yukti*] wird durch die *apekṣāyukti* das relativ Wirkliche [einer Sache] von der relativen Wirklichkeit aus untersucht, [ihre] höchste Wirklichkeit von der höchsten Wirklichkeit aus und [ihre] Bedingung von der Bedingung aus." (*tatrāpekṣāyuktyā saṃvṛtiṃ ca saṃvṛtitaḥ, paramārthaṃ ca paramārthataḥ, nidānaṃ ca nidānataḥ paryeṣate.* ŚrBhū 369,10-12). Das konkrete Beispiel erklärt den Vorgang der *apekṣāyukti* in ausführlicher Breite, wobei, den menschlichen Körper betreffend, zunächst die Ebene der höchsten Wirklichkeit berücksichtigt wird, dann die Ebene der relativen Wirklichkeit und schließlich die Bedingungen des Körpers betrachtet werden: "Wie vollzieht man prüfend das Denken des Zusammenhanges? In dieser Weise ist [die *apekṣāyukti*] für diesen [Körper]: Es gibt [es gar] nicht, dieses Irgendetwas, das entweder ein Selbst oder ein [lebendes] Wesen ist, das man als zu seiner Person gehörig oder außerhalb [seiner selbst] wahrnimmt, das angenehm oder widerwärtig sein könnte. Vielmehr ist [dieser Körper], für den es einen Begriff, einen Namen, eine Bezeichnung und den Sprach- und Denkgebrauch 'angenehm' bzw. 'widerwärtig' gibt, nur Materie, nur ein Gebilde von Teilen. Weiters [heißt es]: 'Das Leben, die Wärme, die Erkenntnis, wenn diese den Körper verlassen, dann liegt der abgeworfene [Körper] da, wie ein ungeistiges Stück Holz.' Bei diesem so [beschaffenen] toten [Körper], der gestorben ist, werden der Reihe nach folgende durch Veränderung charakterisierte Zustände beobachtet, nämlich 'blau-schwärzlich' bis zu 'Skelett'. Auch dieser, mein Körper, [denkt man], ist durch die früheren Befleckungen und Taten herbeigeführt, entstanden aus den unreinen [Säften] von Vater und Mutter, gewachsen durch Grütze und Haferbrei; aus diesem Grunde und zufolge dieser Bedingungen wird diese angenehme farbliche Gestalt eine bestimmte Zeit lang beobachtet. Das Innere des Körpers ist jedoch immer [und] beständig eine widerwärtige [Erscheinung], sei es bei der eigenen Person oder außerhalb [der eigenen Person (d.h. bei anderen)]. In dieser Weise vollzieht man unter [dem Gesichtspunkt] relativer Wirklichkeit, höchster Wirklichkeit und der Bedingungen die *apekṣāyukti*." (*kathaṃ yuktiṃ samanveṣate. tasyaivaṃ bhavati. nāstīti sa kaścid ātmā vā sattvo vādhyātmaṃ vā bahirdhā vopalabhyate*(?) <*°labhya*[*mānaḥ*] ŚrBhū> *yaḥ śubho vā syād aśubho vā. api tu* <SrBhū$_m$ gegen *ca* ŚrBhū> *rūpamātram etat kaḍevaramātram* <ŚrBhū$_m$ gegen *kaṇḍavara°* ŚrBhū> *etad yatreyaṃ saṃjñā samājñā prajñaptir vyavahāraḥ śubham iti vā aśubham iti vā. api ca āyur*

ūṣmātha vijñānaṃ yadā kāyaṃ jahatyamī | apaviddhas tadā śete yathā kāṣṭham acetanaṃ || tasyāsya mṛtasya kālagatasyānupūrveṇa viparinatā imā avasthāḥ prajñāyante, yad uta vinīlakam iti vā yāvad asthiśaṃkalikāyā vā. ayam api me kāyaḥ pūrvakarmakleśaviddhaḥ mātāpitrya-śucisaṃbhūta odanakulmāṣopacitaḥ, yena hetunā yena nidāneneyaṃ tāvatkālikī śubhā varṇanibhā prajñāyate. antaḥkāyaḥ punar nityaṃ nityakālam adhyātmaṃ ca bahirdhā cāśubhā. evaṃ saṃvṛtiparamārthanidānato 'pekṣāyuktiṃ paryeṣate. ŚrBhū 375,19 - 376,14).

Ähnlich wie die Śrāvakabhūmi definiert Asaṅga in seinem Abhidharmasamuccaya die *apekṣāyukti*, wobei er jedoch die zweite von der Śrāvakabhūmi gelehrte Form der *apekṣāyukti*, nämlich das In-Beziehung-Setzen hinsichtlich der Benennung (*prajñaptyapekṣā*, s. oben) nicht mehr zu berücksichtigen scheint: "Worin besteht die *apekṣāyukti*? Sie besteht darin, daß man hinsichtlich des Entstehens der bedingten Gegebenheiten die [dafür notwendigen] Ursachen in Beziehung setzt." (*apekṣāyuktiḥ katamā. yā saṃskārāṇām utpattau pratyayāpekṣā.* AS 81,16f). Diese Definition im Sinne der Berücksichtigung der für das Entstehen bedingter Gegebenheiten erforderlichen Ursachen erinnert an den bei Caraka als Mittel der Untersuchung (→ *parīkṣā*) gelehrten allgemeineren Begriff des "Denkens in Zusammenhängen" (siehe s.v. *yuktiḥ*), wie dies auch das Beispiel in der Kommentierung des Abhidharmasamuccayabhāṣya belegt: "Die *apekṣāyukti* besteht darin, daß man hinsichtlich des Entstehens der bedingten Gegebenheiten die [dafür notwendigen] Ursachen in Beziehung setzt, wie beispielsweise Same, Wasser und Feld hinsichtlich des Entstehens des Keimes in Beziehung gesetzt werden; Sinnesorgan, Gegenstand und Aufmerksamkeit [hinsichtlich des Entstehens] der Erkenntnis usw." (*apekṣāyuktir yā saṃskārāṇām utpattau pratyayāpekṣā tadyathāṅkurasyotpattau bījodakakṣetrāṇy apekṣyante, vijñānasyendriyārthamanaskārā ity evamādi.* ASBh 99,8-10). Weitere Belege der *apekṣāyukti* in der frühen Zeit finden sich beispielsweise auch in der Bodhisattvabhūmi (BoBhū 293,17f) oder im Mahāyānasūtrālaṅkāra (MSūA 168,5f).

apratibhā "Fehlen eines Einfalls"

Einer der "Gründe einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte, sowohl in der Vāda-Tradition des Nyāya, als auch in der des Buddhismus ist *apratibhā*. Der Terminus bezeichnet jene fehlerhafte Situation in der Disputation, bei der einem Disputanten keine Entgegnung auf das vom anderen Behauptete einfällt, obwohl er dessen Aussage verstanden hat. Dies kommt in den Nyāyasūtren zum Ausdruck, wo es heißt: "*apratibhā* ist [gegeben, wenn] man keine Antwort weiß." (*uttarasyāpratipattir apratibhā.* NSū 5.2.18). Pakṣilasvāmin geht in seinem Kommentar zwar inhaltlich nicht über das im Sūtra Gesagte hinaus, präzisiert aber dessen Definition: "Entgegnung bedeutet die Widerlegung der gegnerischen These; dann, wenn einer keine solche weiß, ist [er in der Debatte] besiegt." (*parapakṣapratiṣedha uttaram. tad yadā na pratipadyate tadā nigṛhīto bhavati.* NBh 1191,6).

Dasselbe Verständnis des Terminus findet sich im Tarkaśāstra (vgl. TŚ 39,5f: *yadi parasya pratijñāṃ nyāyavad īkṣate dūṣaṇe cāsamarthas tadāpratibhā.*), wo allerdings auch eine die *apratibhā* als Grund einer Niederlage ablehnende Meinung vorgetragen wird. Nach Meinung der dort referierten Lehrer handelt es sich nämlich weder bei der *apratibhā* noch bei → *ajñānam* um Gründe einer Niederlage, weil man mit einem, der das zur Sprache Gebrachte weder versteht, noch darauf antworten kann, keine Debatte führen kann und daher solche Fehler, die auf die Dummheit eines Disputanten zurückzuführen sind, nicht als Gründe einer Niederlage zu berücksichtigen sind (vgl. TŚ 39,7-14). Ob der Begriff auch vom *Upāyahṛdaya vertreten wurde, läßt sich anhand der Quellen nicht entscheiden. Fest steht, daß weder Caraka noch die Yogācāra-Schule diesen Begriff kennen.

apradīptam(?) [***vacanam***] "Unklare [Rede]"
siehe s.v. *adīptam* [*vacanam*].

aprabaddham [***vacanam***] "Abgebrochene [Rede]"

Der Terminus, der von keiner Vāda-Tradi-

tion außer der der buddhistischen Yogācāra-Schule vertreten wird, bezeichnet einen der neun "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*). Sowohl im Hetuvidyā-Abschnitt der Śrutamayībhūmi als auch im Abhidharmasamuccayabhāṣya wird er definiert als "[eine Rede], die mittendrin aufhört, [d.h. eine Rede], bei der die Beredsamkeit [mittendrin] abbricht" (*yad antarā viṣṭhitaṃ* <*rgyun chad* ŚruBhū$_t$ 227b,5; aber *antarādhiṣṭhitaṃ* ŚruBhū> *vicchinnavākpratibhānam*. ŚruBhū 346,24; vgl. aber *yad antarādhiṣṭhitavicchinnaṃ vākpratibhānam*. ASBh 154,4). Bei Asaṅga ist der Terminus nur in der Liste der Fehler in der Debatte belegt (vgl. AS 105,19).

aprāptakālam "Nicht zeitgerecht [Vorgebrachtes]"

Der Terminus begegnet in der Nyāya-Tradition in der Bedeutung des nicht zeitgerecht, d.h. nicht in der notwendigen Reihenfolge, Vorbringens der Beweisglieder (→ *avayavaḥ*) in der Debatte (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1) und wird als "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte gewertet (s. NSū 5.2.1). Die Nyāyasūtren definieren diesen Fehler folgendermaßen: "*aprāptakāla* ist das Vorbringen [des Beweises] unter Vertauschung der Beweisglieder." (*avayavaviparyāsavacanam aprāptakālam*. NSū 5.2.11). Pakṣilasvāmin kommentiert diese Definition in folgender Weise: "Den Beweisgliedern 'Behauptung' usw. kommt ihrer Definition nach kraft sachlicher [Notwendigkeit] eine [bestimmte] Reihenfolge zu. Wenn [daher der Beweis] unter Vertauschung [der Reihenfolge seiner] Glieder vorgebracht wird, [so] ist das *aprāptakāla*, dem kein sachlicher Zusammenhang eignet, ein Grund einer Niederlage [in der Debatte]." (*pratijñādīnāṃ avayavānāṃ yathālakṣaṇam arthavaśāt kramaḥ, tatrāvayavaviparyāsena vacanam aprāptakālam asambaddhārthaṃ nigrahasthānam iti*. NBh 1181,3f). Es ist anzunehmen, daß *aprāptakāla* in den Nyāyasūtren eine Differenzierung der bei Caraka statt diesem begegnenden Begriffe → *atītakālam* bzw. → *kālātītavacanam* ist, die ebenso als "Gründe einer Niederlage" verstanden wurden, aber ihrer Definition nach das verspätete Vortragen von allem meinen, das nach der Norm der Debatte zu einem bestimmten Zeitpunkt hätte vorgebracht werden müssen (vgl. auch → *akālam* [*vacanam*]).

Sachlich zu unterscheiden ist das *aprāptakāla* der Nyāyasūtren als "Grund einer Niederlage" vom Scheingrund → *kālātītaḥ* [*hetuḥ*], auch wenn dieser ursprünglich wohl als ein zu spät, also ebenso zum falschen Zeitpunkt, vorgebrachter Grund verstanden worden ist. Einen in diesem Zusammenhang zu erwähnenden Sonderfall scheint das Tarkaśāstra zu erwähnen, das das *aprāptakāla* in ähnlicher Weise wie den *kālātītaḥ* [*hetuḥ*] versteht, jedoch mit der Einschränkung, daß die Begründung erst, nachdem die Behauptung widerlegt wurde, vorgetragen wird. (vgl. TŚ 37,12f: *pratijñāyāṃ duṣṭāyāṃ paścād dhetusthāpanam aprāptakālam*. Vgl. auch die Erwähnung des *aprāptakāla* in UH 20,14).

Die Wertung des *aprāptakāla* als "Grund einer Niederlage" war jedoch nicht unumstritten. Uddyotakara erwähnt Lehrer (Dignāga ?), die in der Zeit nach Pakṣilasvāmin die Meinung vertraten, daß *aprāptakāla* kein Grund einer Niederlage sein könne: "Einige sagen: 'Dies ist kein Grund einer Niederlage, weil auch [im Falle des *aprāptakāla*] der Nachweis eintritt, und weil die Schulkonvention [hinsichtlich der Reihenfolge der Beweisglieder] nicht akzeptiert wird. Wir nehmen die Schulkonvention nämlich nicht in dieser Weise an. Auch [stellt sich] wegen des [tatsächlichen] Gebrauches, wenn es heißt: 'und eine Vertauschung der Glieder kommt praktisch in allen Lehrsystemen vor', [die Frage], um wessen Schulkonvention es sich [also] handelt." (*eke tu bruvate naitan nigrahasthānam, evam api siddher iti; samayānabhyupagamāc ca na ca vayam evaṃ samayaṃ pratīcchāma iti; prayogāc ca prayuktaś cāvayavavyatyayaḥ sarvaśāstreṣv iti kasyāyaṃ samaya iti*. NV 1181,7 - 1182,3).

aprāptisamaḥ "Zufolge des Nichterreichens gleich [möglicher Einspruch]"

Der *aprāptisama* wird erstmals (?) in den Nyāyasūtren (NSū 5.1.1.) als eine "Nicht stich-

haltige Entgegnung" (→ *jātiḥ* 2) gelehrt. Die maskuline Endung des sprachlichen Ausdruckes erklärt sich aus der notwendigen Ergänzung des Wortes *pratiṣedha* "Zurückweisung [eines vorgebrachten Argumentes]" (vgl. NBh 2005,6; es kommt aber auch die feminine Form vor, die sich dann auf *jāti* bezieht). Der Terminus *aprāptisama* ist Gegenbegriff zu → *prāptisamaḥ* und wird daher seiner argumentativen Struktur nach mit diesem einem gemeinsamen Typus zugeordnet und zusammen definiert: "Aufgrund [der Tatsache], daß der Grund, wenn er das zu Beweisende erreicht, zufolge des Erreichens [vom zu Beweisenden] nicht unterschieden gegeben ist bzw., wenn er es nicht erreicht, zufolge des Nichterreichens dieses nicht beweist, ergibt sich der *prāpti-* bzw. der *aprāptisama*." (*prāpya sādhyam aprāpya vā hetoḥ prāptyāviśiṣṭatvād aprāptyāsādhakatvāc ca prāptyaprāptisamau.* NSū 5.1.7). Pakṣilasvāmin bemerkt zu dieser Definition, ohne ein Beispiel zu geben: "Der Grund beweist das zu Beweisende, indem er es erreicht oder nicht erreicht. Zunächst [beweist er es] nicht, indem er es erreicht; ist er doch, weil er im Falle des Erreichens [von diesem] nicht unterschieden gegeben ist, kein Beweisendes. [Denn], wenn sich zwei vorhandene [Dinge] erreichen, [erhebt sich die Frage], was wofür Beweisendes bzw. zu Beweisendes ist. [Aber auch] wenn [er es] nicht erreicht, ist [der Grund] nicht das Beweisende; läßt [doch z.B.] eine Lampe, [deren Licht ihr Objekt] nicht erreicht, dieses [auch] nicht erscheinen. Eine Entgegnung zufolge des Erreichens ist der *prāptisama*, eine Entgegnung zufolge des Nichterreichens der *aprāptisama*." (*hetuḥ prāpya vā sādhyaṃ sādhayed aprāpya vā. na tāvat prāpya prāptyām aviśiṣṭatvād asādhakaḥ. dvayor vidyamānayoḥ prāptau satyāṃ kiṃ kasya sādhakaṃ sādhyaṃ vā? aprāpya sādhakaṃ na bhavati, nāprāptaḥ pradīpaḥ prakāśayatīti. prāptyā pratyavasthānaṃ prāptisamaḥ, aprāptyā pratyavasthānam aprāptisamaḥ.* NBh 2016,4-7). Die Tatsache, daß Pakṣilasvāmin kein Beispiel gibt und die Definition keine allgemeine Struktur zu enthalten scheint, die erst in der konkreten Anwendung ihre individuelle Argumentationsgestalt gewönne, scheint darauf hinzuweisen, daß die Definition selbst schon die Formulierung des *aprāptisama* in der Debatte darstellt, in die lediglich das jeweilige zu Beweisende und Beweisende einzusetzen ist. Sachlich beruht die als *aprāptisama* bzw. *prāptisama* bezeichnete "Nicht stichhaltige Entgegnung" auf der Nichtunterscheidung des Beweisenden als logischer Erkenntnisgrund einerseits und andererseits als individuell real existierender Umstand, der das zu Beweisende konkret "erreichen", d.h. zusammen mit ihm gegeben sein muß bzw. nicht mit ihm gegeben ist und ihn so "nicht erreicht".

Von den Nyāyasūtren und vermutlich auch von Pakṣilasvāmin scheint dies jedoch noch nicht in voller Deutlichkeit erkannt worden zu sein, wie die Widerlegung des *prāpti-* bzw. des *aprāptisama* zeigt: "[Dies ist] keine Zurückweisung, weil man das Entstehen eines Topfes usw. beobachtet und weil im Falle einer Bedrängnis ein Zauber gegeben ist." (*ghaṭādiniṣpattidarśanāt pīḍane cābhicārād apratiṣedhaḥ*. NSū 5.1.8). Dazu Pakṣilasvāmin: "Die Zurückweisung ist in beiderlei Art unrichtig. Die bedingenden Gegebenheiten, wie Töpfer und Werkzeuge, lassen [sehr wohl] ihre Wirkung, wie etwa einen Topf usw., entstehen, indem sie den Lehm erreichen. Auch beobachtet man, wenn aufgrund eines Zaubers sich eine Bedrängnis ergibt, daß [etwas, auch] ohne gegenwärtig zu sein, Bewirkendes ist." (*ubhayathā khalv ayuktaḥ pratiṣedhaḥ, kartṛkaraṇādhikaraṇāni prāpya mṛdaṃ ghaṭādikāryaṃ niṣpādayanti. abhicārāc ca pīḍane sati dṛṣṭam aprāpya sādhakatvam iti.* NBh 2017,4f).

In der erhaltenen Literatur scheint erst Vasubandhu in seinem Vādavidhi den diesen beiden Entgegnungen zugrunde liegenden Fehler klar formuliert zu haben: "[Wenn man den Grund ablehnt, mag er nun berühren oder nicht, so ist das eine entsprechende (Erwiderung) auf Grund der Berührung oder Nichtberührung (*prāptyaprāptisamaḥ*).] [Wenn ein Grund samt seinem Beispiel vorgebracht wird, indem man beispielshalber sagt: Der Ton ist nicht ewig, weil er durch eine Bemühung entstanden ist, so wird darauf erwidert:] Wenn der Grund (das zu Beweisende) beweist, indem er es berührt, so ergibt sich, daß er vom zu Beweisenden nicht verschieden ist, [wie das Was-

ser eines Flusses, wenn es sich ins Meer ergossen hat. Außerdem ist eine Berührung nicht möglich, wenn etwas nicht gegeben ist. Ist aber das zu Beweisende gegeben, wozu dient dann der Grund? Berührt er hingegen (das zu Beweisende) nicht, so ist er, weil er es nicht berührt, von den Dingen, welche nicht Grund sind, nicht verschieden und ist daher nicht Beweisendes.] [Dazu ist zu sagen: Diese Erwiderung ist verkehrt.] [Der Vertreter der ersten Behauptung spricht nämlich vom Grund als Ursache einer Erkenntnis. Der Gegner bezieht das aber auf die bewirkende Ursache und widerlegt ihn so. Er sagt also etwas Verkehrtes, weil er etwas anderes bekämpft, als die Ursache der Erkenntnis.] [Daher ist diese Erwiderung verkehrt]." (FRAUWALLNER Kl.Schr. pp. 735f, wo *prāpti* bzw. *aprāpti* mit Berührung bzw. Nichtberührung übersetzt wird).

In der Zeit zwischen Pakṣilasvāmin und Uddyotakara scheint im Zusammenhang mit der Definition einer "Nicht stichhaltigen Entgegnung" in NSū 1.2.18 ("Eine 'Nicht stichhaltige Entgegnung' ist eine Entgegnung mit Hilfe der Gleichartigkeit bzw. Ungleichartigkeit." *sādharmyavaidharmyābhyāṃ pratyavasthānaṃ jātiḥ.*) die Frage diskutiert worden zu sein, ob einige der von den in NSū 5.1.1 aufgezählten "Nicht stichhaltigen Entgegnungen", nämlich der *prāptisama* und der *aprāptisama* sowie jene Entgegnungen, die sonst beginnend mit dem *ahetusama* aufgezählt sind, überhaupt als "Nicht stichhaltige Entgegnung" zu betrachten seien. Denn alle diese entsprechen nicht der in NSū 1.2.18 gegebenen Definition. Vgl. Uddyotakara: "[Einwand]: Dieser (scil. *prāpti-* bzw. *aprāptisama*) ist keine 'Nicht stichhaltige Entgegnung', weil ihm das Merkmal einer 'Nicht stichhaltigen Entgegnung' fehlt. Wenn Du meinst, daß das Merkmal der 'Nicht stichhaltigen Entgegnung' auf diese nicht zutrifft - dieses [lautet] nämlich: '[Sie] ist eine Entgegnung zufolge der Gleichartigkeit bzw. der Ungleichartigkeit' - und es unzulässig ist, zu sagen, daß eine 'Nicht stichhaltige Entgegnung' nicht mit [ihrem] Merkmal verbunden ist, da ein Pferd, dem das Merkmal einer Kuh fehlt, keine Kuh ist, so ist dies nicht zutreffend, weil [Du] den Sinn des Sūtra nicht verstanden [hast]. Der Sinn des Sūtra [nämlich]: 'Die 'Nicht stichhaltige Entgegnung' ist eine Entgegnung zufolge der Gleichartigkeit bzw. der Ungleichartigkeit', wurde [von Dir] nicht verstanden und daher ist das kein Einwand. Damit sind [auch] die ['Nicht stichhaltigen Entgegnungen'] beginnend mit dem 'zufolge der drei Zeiten gleich [möglichen Einspruch]' (*traikālyasama*) [mit Bezug auf diesen Einwand] beantwortet, [nämlich] weil der Sinn des Sūtra nicht verstanden wurde." (*jātilakṣaṇābhāvān naiveyaṃ jātir iti cet, atha manyase yaj jāter lakṣaṇaṃ tad asyā nāsti, sādharmyavaidharmyābhyāṃ pratyavasthānam iti hi tat, na ca lakṣaṇenāsambaddhā jātir iti śakyaṃ vaktum, na hi golakṣaṇahīno 'śvo gaur iti. na, sūtrārthāparijñānāt sādharmyavaidharmyābhyāṃ pratyavasthānaṃ jātir ity asya sūtrasyārtho na vyajñāyīty anuttaram etat. etena traikālyasamādyāḥ pratyuktāḥ, sūtrārthāparijñānāt.* NV 2016,16 - 2017,8). Wenn man Vācaspatimiśras Kommentar zu dieser Stelle Uddyotakaras heranzieht, dann scheint der Einwand die Definition von NSū 1.2.18 so verstanden zu haben, daß die "Nicht stichhaltige Entgegnung" mit Hilfe der Gleichartigkeit bzw. Ungleichartigkeit mit dem vom bekämpften Argument zur Demonstration der Gültigkeit des logischen Grundes verwendeten Beleges geführt wird, was im Falle der genannten Entgegnung nicht geschieht (vgl. NVTṬ 2016,28ff). Ob dies bedeutet, daß mit diesem Einwand gezeigt werden sollte, daß die in NSū 1.2.18 gebotene Definition der "Nicht stichhaltigen Entgegnung" zu eng und daher nicht zutreffend ist, oder die genannte Entgegnung grundsätzlich nicht als "Stichhaltige Entgegnung", sondern nur als grundsätzlicher Einwand gegen die Gültigkeit der "Schlußfolgerung" (→ *anumānam*) als solcher verstanden werden sollte, muß offen bleiben. Uddyotakaras Widerlegung des Einwandes rechtfertigt jedenfalls die Definition der Sūtren damit, daß er die im Sūtra erwähnte Gleichartigkeit bzw. Ungleichartigkeit, mit deren Hilfe die "Nicht stichhaltige Entgegnung" operiert, nicht auf die Gleichartigkeit bzw. Ungleichartigkeit mit dem Beleg beschränkt - so jedenfalls Vācaspati.

abhāvaḥ "Nichtvorhandensein", "Nichterkenntnis"

Da der *abhāva* im Sinne eines "Erkenntnismittels" (→ *pramāṇam*) dafür, daß etwas an einem bestimmten Ort nicht vorhanden ist, in der vermutlich ältesten überlieferten Vāda-Tradition (→ *vādamārgapadam*) fehlt und mit Ausnahme der Pūrvamīmāṃsā alle alten Systeme ihn nicht als eigenständiges Erkenntnismittel anerkennen, sondern ihn als "Schlußfolgerung" (→ *anumānam*) verstehen, kann man davon ausgehen, daß die Lehre vom *abhāva* als eigenständiges nicht auf eine Schlußfolgerung zurückführbares Erkenntnismittel in dieser Schule entstanden ist.

Der älteste (?) Beleg dieser Lehre findet sich in den Nyāyasūtren, wo ein Gegner einwendet, daß neben den vom Nyāya anerkannten Erkenntnismitteln auch der *abhāva* als ein solches zu lehren sei: "[Einwand]: Die Vierzahl [der Erkenntnismittel] ist nicht [zutreffend], weil auch die mündliche Überlieferung, die Implikation, das Zusammen-Vorkommen und der *abhāva* Erkenntnismittel sind. [Entgegnung]: Das ist kein Einwand, weil die mündliche Überlieferung nichts anderes ist als Worterkenntnis und Implikation, Zusammen-Vorkommen und *abhāva* nichts anderes als Schlußfolgerung." (*na catuṣṭvam aitihyārthāpattisaṃbhavābhāvaprāmāṇyāt. śabda aitihyānarthāntarabhāvād anumāne 'rthāpattisaṃbhavābhāvānarthāntarabhāvāc cāpratiṣedhaḥ.* NSū 2.2.1f). Die älteste (?) erhaltene Begründung dafür, daß der *abhāva* ein Erkenntnisgrund ist, selbst wenn die durch ihn vermittelte Erkenntnis als Schlußfolgerung zu betrachten ist, wie die Nyāyasūtren lehren, findet sich NSū 2.2.7-12. Dort wird der Einwand eines Gegners zurückgewiesen, daß der *abhāva* überhaupt kein Erkenntnismittel sei, weil es für dieses Erkenntnismittel keinen Erkenntnisgegenstand gäbe (s. NSū 2.2.7: *nābhāvaprāmāṇyaṃ prameyāsiddheḥ.*). In ihrer Antwort begründen die Nyāyasūtren das Vorhandensein eines Erkenntnisgegenstandes für den *abhāva* und lassen damit auch erkennen, wie die Vermittlung seiner Erkenntnis zu denken ist: "Es gibt einen Erkenntnisgegenstand dieses [*abhāva*], weil [unter Dingen], die [in bestimmter Weise] gekennzeichnet sind, die nicht gekennzeichneten durch das nicht vorhandene Kennzeichen gekennzeichnet sind." (*lakṣiteṣv alakṣaṇalakṣitatvād alakṣitānāṃ tatprameyasiddhiḥ.* NSū 2.2.8; vgl. Pakṣilasvāmin: "Weil unter gekennzeichneten Kleidern, die man nicht nehmen soll, die nicht gekennzeichneten, die man nehmen soll, dadurch gekennzeichnet sind, daß [sie] kein Kennzeichen haben, sind [diese] durch das nicht vorhandene Kennzeichen gekennzeichnet. Jemand, der den Auftrag erhalten hat, die nicht gekennzeichneten Kleider zu bringen, erkennt, wenn er vor beiden [Arten von Kleidern] steht, jene Kleider, die ohne Kennzeichen sind, am Nichtvorhandensein des Kennzeichens und bringt [diese], nachdem er sie erkannt hat. Die Ursache einer Erkenntnis ist aber ein Erkenntnismittel." *lakṣiteṣu vāsaḥsu anupādeyeṣūpādeyānām alakṣitānām alakṣaṇalakṣitatvād lakṣaṇābhāvena lakṣitatvād iti. ubhayasannidhāv alakṣitāni vāsāṃsy ānayeti prayukto yeṣu vāsaḥsu lakṣaṇāni na bhavanti tāni lakṣaṇābhāvena pratipadyate, pratipadya cānayati, pratipattihetuś ca pramāṇam iti.* NBh 584,2-5). Der *abhāva* als Erkenntnismittel, wie er in dieser Polemik der Nyāyasūtren faßbar wird, meint daher das Nichtvorhandensein von etwas an einem bestimmten Ort, das immer nur in Abhängigkeit von seinem anderswo Vorhandensein erkannt werden kann: "Wenn [man gegen NSū 2.2.8 einwendet], daß es bei einem Gegenstand (d.h. das Kennzeichen), den es nicht gibt, den *abhāva* [als Erkenntnismittel] nicht gibt, [so ist dies] nicht [so], weil das Kennzeichen in den anderen [Dingen] gegeben ist. . . . [bzw.,] weil die Erkenntnis [mittels des *abhāva*] in Abhängigkeit davon, daß das Kennzeichen [anderswo] vorkommt, zustande kommt." (*asaty arthe nābhāva iti cen nānyalakṣaṇopapatteḥ. . . . lakṣaṇāvasthitāpekṣāsiddheḥ.* NSū 2.2.9 . . . 11; vgl. Pakṣilasvāmin: "[Die Wahrnehmung] im Falle der nicht gekennzeichneten [Kleider] ist nicht wie wenn jemand das Gegebensein eines Kennzeichens in anderen Gewändern wahrnimmt. Einer, der das Nichtvorhandensein des Kennzeichens wahrnimmt, erkennt den [nicht gekennzeichneten] Gegenstand mit Hilfe des Nichtvorhandenseins [des Kennzeichens] . . . Wir sagen

[ja] nicht, daß es sich [beim Gegenstand der Nichtwahrnehmung] um das Nichtvorhandensein des Kennzeichens [selbst] handelt, sondern, daß die Kennzeichen in bestimmten [Dingen] vorhanden sind, in anderen nicht. Einer, der [dies] in Betracht zieht, erkennt jene [Dinge], in denen er das Vorhandensein der Kennzeichen nicht wahrnimmt, vermittels des Nichtvorhandenseins des Kennzeichens." *yathāyam anyeṣu vāsaḥsu lakṣaṇānām upapattiṃ paśyati naivam alakṣiteṣu. so* <NBh$_1$ gegen *sā*> *'yaṃ lakṣaṇābhāvaṃ paśyann abhāvenārthaṃ pratipadyate iti. . . . na brūmo yāni lakṣaṇāni bhavanti teṣām abhāva iti, kiṃ tu keṣucil lakṣaṇāny avasthitāni anavasthitāni keṣucit, apekṣamāṇo yeṣu lakṣaṇānāṃ bhāvaṃ na paśyati tāni lakṣaṇābhāvena pratipadyata iti.* NBh 585,2f . . . 586,7-9). An anderer Stelle erläutert Pakṣilasvāmin aus seinem Problemverständnis heraus, wie nicht Vorhandenes als nicht vorhanden erkannt werden kann: "[Man erkennt mit Hilfe eines Erkenntnismittels etwas, das nicht vorhanden ist], sofern es sich um ein Wahrnehmbares handelt, aufgrund seiner Nichtwahrnehmung, wie im Falle einer Lampe. Wie man im Falle eines sichtbaren zu erkennenden [Objektes] mit Hilfe der sichtbarmachenden Lampe [erkennt]: 'Was nicht wie ein solches erkannt wird, ist nicht vorhanden. Wenn es vorhanden wäre, würde es wie ein solches erkannt werden. Aufgrund des Fehlens [seiner] Erkenntnis, ist es nicht vorhanden'. Ebenso [erkennt man], wenn es sich um ein zu erkennendes [Objekt] handelt, mit Hilfe eines Erkenntnismittels: 'Was nicht wie ein solches erkannt wird, ist nicht vorhanden. Wenn es vorhanden wäre, würde es wie ein solches erkannt werden. Aufgrund des Fehlens [seiner] Erkenntnis ist es nicht vorhanden'. In dieser Weise läßt das Erkenntnismittel, welches das Seiende [in der Erkenntnis] erscheinen läßt, auch das Nichtseiende [in der Erkenntnis] erscheinen." (*saty upalabhyamāne tadanupalabdheḥ pradīpavat. yathā darśakena dīpena dṛśye gṛhyamāṇe tad iva yan na gṛhyate tan nāsti. yady abhaviṣyad idam iva vyajñāsyata, vijñānābhāvān nāstīti. evaṃ pramāṇena sati gṛhyamāṇe tad iva yan na gṛhyate tan nāsti. yady abhaviṣyad idam iva vyajñāsyata, vijñānābhāvān nāstīti. tad evaṃ sataḥ prakāśakaṃ pramāṇam asad api prakāśayatīti.* NBh 26,2 - 27,3). Pakṣilasvāmins Text zeigt deutlich die vom Nyāya als wesentlich erachtete Schlußfolgerungsstruktur des *abhāva* und die oben erwähnte Abhängigkeit des durch den *abhāva* vermittelten Erkenntnisvorgangs von der anderswo gewonnenen Kenntnis des im vorliegenden Fall Nichterkannten. In der konkreten Durchführung des Gedankens erinnert dieser Text, indem er den *abhāva* als Fehlen einer Erkenntnis versteht (vgl. *vijñānābhāvāt*), an die Lehre des Vṛttikāra Śabarasvāmins (s. unten).

Die älteste Form der Mīmāṃsā-Lehre vom *abhāva* als eigenständiges Erkenntnismittel ist nicht überliefert. Sie wird aber in Pakṣilasvāmins Kommentierung des gegnerischen Einwandes von NSū 2.2.1 faßbar, wo er den *abhāva* vielleicht nicht zufällig, wenn man die Nähe der naturphilosophischen Anschauungen der Mīmāṃsā zu jenen des Vaiśeṣika in Betracht zieht, mit Hilfe von VSū 3.1.8 und 5.2.3 definiert: "Der *abhāva* ist ein Entgegengesetztes, [das etwas anderes erkennen läßt. So] läßt Nichtseiendes Seiendes erkennen, [wie beispielsweise] das nicht eingetretene Regnen den gegebenen Kontakt des Windes mit den Wolken. Denn es kommt nicht zum Fallen des Wassers, [das normalerweise] aufgrund [seiner] Schwere [eintreten müßte], wenn der [das Regnen] verhindernde Kontakt des Windes mit den Wolken gegeben ist." (*abhāvo virodhy abhūtaṃ bhūtasya, avidyamānaṃ varṣakarma vidyamānasya vāyvabhrasaṃyogasya pratipādakam, vidhārake hi vāyvabhrasaṃyoge gurutvād apāṃ patanakarma na bhavatīti.* NBh 574,4-6). Aus der Widerlegung Pakṣilasvāmins kann man erschließen, wie die Erkenntnisstruktur des *abhāva* als eigenständiges Erkenntnismittel ausgesehen haben mag, nämlich: 'Wenn dieses nicht ist, ist jenes'. (Vgl.: "Wenn das Entgegengesetztsein [in der Form]: Wenn dies ist, ist jenes nicht gegeben, [allgemein] bekannt ist, erschließt man [beispielsweise] durch das Nichteintreten der Wirkung ein die Ursache Behinderndes." *asmin satīdaṃ nopapadyata iti virodhitve prasiddhe kāryānutpattyā kāraṇasya pratibandhakam anumīyate.* NBh 577,3f).

Diese Form der Lehre vom *abhāva* scheint

der Mīmāṃsā-Lehrer Bhavadāsa weitergeführt zu haben. Seine Auffassung ist in einer Widerlegung Dignāgas und einem Fragment der Yuktidīpikā erhalten: "Andere aber stellen den *abhāva* anders dar. [Nämlich] wie z.B.: 'Wenn gesagt wurde, daß Caitra nicht im Haus ist, ergibt sich [dadurch] die Erkenntnis, daß er draußen ist'. Hierbei ist [sein] Nichtsein im Haus der Grund der Erkenntnis [seines] Draussenseins . . . " (*anye tv abhāvam anyathā varṇayanti. tadyathā gehe nāsti caitra ity ukte bahir astīti sampratyayo bhavati. tatra gehābhāvo bahirbhāvasampratipattihetur*. . . YD 33,17f; vgl. Dignāga: "'daß durch das Nichtvorhandensein Caitra's im Hause sein Außerhalbsein angezeigt wird, ist das Erkenntnismittel Nichtvorhandensein', . . ." s. FRAUWALLNER 1968 p. 91ff).

Der von Śabarasvāmin zitierte Vṛttikāra hat die Lehre vom *abhāva* als Erkenntnismittel, vielleicht beeinflußt von Überlegungen wie sie bei Pakṣilasvāmin begegnen (vgl. *abhāva* als *vijñānābhāva* - "Nichtgegebensein einer Erkenntnis" in NBh 26,4) in anderer Richtung weiterentwickelt und ihr die für die Mīmāṃsā der Tradition Kumārilas charakteristische Form gegeben: "Auch der *abhāva*, [nämlich] das Nichtvorhandensein eines der [anderen] Erkenntnismittel, ist [Mittel für die Erkenntnis] eines nicht [mit dem Sinnesorgan] in Kontakt stehenden Gegenstandes [in der Form]: 'Er ist nicht vorhanden'." (*abhāvo 'pi pramāṇābhāvo nāsti ity asyārthasyāsaṃnikṛṣṭasya*. ŚBh$_1$ 32,9). Mit dem den *abhāva* definierenden Ausdruck "Nichtvorhandensein der [anderen] Erkenntnismittel" hat der Vṛttikāra die gegenüber der älteren Form der Lehre entscheidende Neuerung zum Ausdruck gebracht: Nicht mehr das Nichtvorhandensein von etwas ist Grund der Erkenntnis des Vorhandenseins eines Entgegengesetzten (vgl. Pakṣilasvāmin: *virodhī* bzw. *asmin satīdam nopapadyate*), sondern das Nichteintreten einer Erkenntnis von etwas ist Erkenntnisgrund für sein Nichtvorhandensein. Mit dem Zusatz "für den in keinem Kontakt [mit dem Sinnesorgan] stehenden Gegenstand" scheint der Vṛttikāra den *abhāva* grundsätzlich auf einen Gegenstand festzulegen, der in einem wahrnehmbaren Zusammenhang nicht Gegenstand der Erkenntnis ist, obwohl er, wäre er vorhanden, in ihm wahrgenommen werden müßte.

abhyanujñā "Zustimmung"

Bei Caraka bezeichnet *abhyanujñā* einen der "Gründe der Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte (vgl. CarS vim 8.65), nämlich den Umstand, daß man etwas in der Argumentation des Gegners, das vom eigenen Standpunkt aus abzulehnen wäre, ohne es zurückzuweisen, in gleicher Weise auch diesem zuschreibt: "*abhyanujñā* ist das Einräumen von [für sich selbst] Unerwünschtem um Erwünschtes willen." (*abhyanujñā nāma sā ya iṣṭāniṣṭābhyupagamaḥ*. CarS [vim 8.62] 272a,4f). Cakrapāṇidatta erläutert dies an einem Beispiel: "Wenn gesagt wurde: 'Ihr seid ein Gauner', ist die Erwiderung ohne den einem selbst [vorgeworfenen] Fehler zurückzuweisen: 'Auch Ihr seid ein Gauner', [eine *abhyanujñā*]. Denn diese Aussage stimmt dem für einen selbst unerwünschten Gaunertum sowie dem erwünschten Gaunertum des Gegners zu." (*bhavān caura ity ukte svadoṣam aparihṛtya vacanaṃ bhavān api caura iti. etad dhi vacanaṃ svīyam aniṣṭaṃ cauratvaṃ parasya ceṣṭaṃ cauratvam abhyanujānāti*. ĀDī 272a,11-14).

Diesem Begriff entspricht in der Tradition des Nyāya (s. NSū 5.2.20) und der buddhistischen Vāda-Tradition (vgl. TŚ 39,20-23) der Terminus → *matānujñā*, der ebenso als Grund einer Niederlage gewertet wird.

abhyupagamasiddhāntaḥ "Als Annahme vorausgesetzter Lehrsatz"

Der Terminus *abhyupagamasiddhānta* bezeichnet ursprünglich eine Lehre, unter deren Voraussetzung eine bestimmte Frage erörtert wird. Er ist eine der vier Arten des in der Disputationslehre entwickelten Begriffes der "Feststehenden Lehre" (→ *siddhāntaḥ*; vgl. CarS vim 8.27 und 37; NSū 1.1.1. und 26ff). Die älteste (?) Definition findet sich in der Vāda-Lehre Carakas: "Der *abhyupagamasiddhānta* ist jener Gegenstand, den Ärzte zum Zeitpunkt der Debatte durch Annahme [voraussetzen], ohne ihn erwiesen, untersucht, dargelegt oder be-

gründet zu haben; wie z.B.: 'Unter der Annahme, daß die Substanz die Hauptsache ist, werden wir [uns] unterreden' [oder] 'Unter der Annahme, daß Grundeigenschaften die Hauptsache sind, werden wir uns unterreden' [bzw.] 'Unter der Annahme, daß die Therapie die Hauptsache ist, werden wir uns unterreden' usw." (*abhyupagamasiddhānto nāma sa yam artham asiddham aparīkṣitam anupadiṣṭam ahetukaṃ vā vādakāle 'bhyupagacchanti bhiṣajaḥ; tadyathā dravyaṃ pradhānam iti kṛtvā vakṣyāmaḥ, guṇāḥ pradhānam iti kṛtvā vakṣyāmaḥ, vīryaṃ pradhānam iti kṛtvā vakṣyāmaḥ, ity evamādiḥ*. CarS [vim 8.37] 268a,22-26).

Die gleiche Auffassung scheinen auch noch die Nyāyasūtren vertreten zu haben, wenngleich ihre Definition weniger explizit als jene Carakas ist und so auch ein anderes Verständnis des Begriffes zuläßt (vgl. unten Uddyotakara): "[Es handelt sich um einen] *abhyupagamasiddhānta*, wenn man aufgrund der Annahme von etwas, das nicht geprüft wurde, dessen Besonderheiten untersucht." (*aparīkṣitābhyupagamāt tadviśeṣaparīkṣaṇam abhyupagamasiddhāntaḥ*. NSū 1.1.31). Pakṣilasvāmin deutet diese Definition ganz im alten Sinne: ". . . *abhyupagamasiddhānta* ist das Aufgreifen eines [durch Untersuchung] nicht entschiedenen [Diskussions]gegenstandes, um dessen Besonderheiten zu untersuchen." (. . . *anavadhāritārthaparigrahaḥ, tadviśeṣaparīkṣaṇāyābhyupagamasiddhāntaḥ*. NBh 261,4). Dennoch verleiht er dem Terminus eine bei Caraka jedenfalls nicht ausdrücklich erwähnte Wertigkeit. Denn seine Erklärung macht deutlich, daß er ihn grundsätzlich im dialektischen Kontext von "Rede" und "Gegenrede" (→ *pakṣaḥ*, → *pratipakṣaḥ*) sieht und bestimmt: "Wenn man einen Sachverhalt ohne Prüfung einräumt, [indem man beispielsweise sagt]: 'Soll der Ton [ruhig] eine Substanz sein; [es ist aber die Frage, ob] er ewig oder vergänglich ist', [und man daher] dessen Besonderheit prüft, [nämlich] ob [der Ton], falls er eine Substanz ist, ewig oder vergänglich ist, [so] ist dies ein *abhyupagamasiddhānta*. Er findet seine Anwendung aus dem Verlangen, seine intellektuelle Überlegenheit zu zeigen, und aus einer Geringschätzung der Erkenntnisfähigkeit des Gegners." (*yatra kiñcidarthajātam aparīkṣitam abhyupagamyate, astu dravyaṃ śabdaḥ, sa tu nityo 'thānitya iti, dravyasya sato nityatānityatā vā tadviśeṣaḥ parīkṣyate, so 'bhyupagamasiddhāntaḥ, svabuddhyatiśayacikhyāpayiṣayā parabuddhyavajñānāc ca pravartata iti*. NBh 266,4-6). Aus diesem Verständnis des *abhyupagamasiddhānta* wird dann auch deutlich, warum in der Definition der Sütren gesagt wird, daß es sich um die Untersuchung einer Besonderheit des von der ungeprüft eingeräumten Lehre betroffenen Gegenstandes handelt. Diese Bedingung ist unerläßlich, um zu vermeiden, daß der *abhyupagamasiddhānta* in der Debatte einfach zur Anerkennung einer gegnerischen Lehre wird.

Pakṣilasvāmins Verständnis des Terminus wurde nach ihm von Uddyotakara korrigiert und zugunsten einer ganz anderen Deutung des Begriffes zurückgewiesen. Zu diesem Zweck griff dieser direkt auf NSū 1.1.31 zurück und deutete dessen Wortlaut neu, wobei nicht auszuschließen ist, daß diese Deutung des Sūtra schon vor Uddyotakara in der Schule bekannt war: "Das Sūtra sagt: 'Aufgrund der Annahme eines ungeprüften Sachverhaltes'. 'Ungeprüft' [bedeutet]: 'Nicht [ausdrücklich] im Sūtra gesagt'. Ein Sachverhalt, der in den Sūtren [als solcher] nicht erörtert ist, im Lehrsystem [der Sūtren] aber angenommen ist, ist der *abhyupagamasiddhānta*; wie z.B. für die Vertreter des Nyāya, daß das Manas ein Sinnesorgan ist, und für die Vertreter des Vaiśeṣika und des Nyāya, daß das Gehör der Äther ist. [Die Auffassung aber], daß er ungeprüft, vom Lehrsystem nicht angenommen, aus dem Verlangen, seine eigene intellektuelle Überlegenheit zu zeigen und aufgrund der Geringschätzung der gegnerischen Erkenntnisfähigkeit aufgenommen wird, ist nicht richtig. Warum? Weil eine Geringschätzung des Gegners [immer] falsch ist." (*aparīkṣitābhyupagamād iti sūtram. aparīkṣito 'sūtrita iti. yo 'rthaḥ sūtreṣu nopanibaddhaḥ śāstre cābhyupagataḥ so 'bhyupagamasiddhānta iti. yathā naiyāyikānāṃ mana indriyam iti. vaiśeṣikāṇāṃ naiyāyikānāṃ ca śrotram ākāśam iti. aparīkṣitaḥ śāstrānabhyupagataḥ svabuddhyatiśayacikhyāpayiṣayā parabuddhyavajñānāc ca pravartata iti na*

yuktam. kutaḥ? parāvajñānasyāyuktatvāt. NV 266,8-267,2). Bei Uddyotakara bezeichnet der Terminus *abhyupagamasiddhānta* daher nicht mehr wie bei Caraka eine Annahme, unter der ein Gespräch geführt wird, noch auch wie bei Pakṣilasvāmin eine hypothetische Annahme, die man dem Gegner in der Debatte gleichsam vorgibt, sondern eine Lehre der eigenen Schule, die zwar im Grundtext der Schule nicht ausdrücklich erwähnt ist, aber von ihr dennoch vertreten wird, also eine von der Schule über den Wortlaut der Sūtren hinaus angenommene Lehre.

amitam [vacanam] "Nicht maßgerechte [Rede]"

Der Terminus bezeichnet in der Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule einen der neun "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*), die als "Niederlage in der Debatte" (→ *vādanigrahaḥ*) gewertet werden. Im Hetuvidyā-Abschnitt der Śrutamayībhūmi und im Abhidharmasamuccayabhāṣya werden folgende als *amita* verstandene Fehler im Vortrag eines Disputanten aufgezählt: "[Eine Rede], bei der zu viel [vorgetragen wird], bei der [derselbe] Sachverhalt wiederholt wird und [eine solche], bei der der Sachverhalt unvollständig [ausgedrückt] ist." (*yad adhikaṃ punaruktārthaṃ nyūnārthaṃ* <ŚrBhū$_m$ gegen *adhikapunaruktanyūnārthaś* ŚruBhū; ASBh$_m$ gegen *°uktārthaṃ jñātārtham* ASBh> *ca*. ŚruBhū 346,13; ASBh 153,21).

Weder Caraka noch die Nyāyasūtren, noch auch die anderen Vāda-Traditionen des Buddhismus kennen in ihrer Vāda-Lehre den Begriff *amita* als Überbegriff der genannten Fehler des Vortrages (→ *adhikam*, → *nyūnam*, → *punaruktam*), die von diesen aber als selbständige Gründe einer Niederlage (→ *nigrahasthānam*) gelehrt werden.

arthanibandhanā [saṃjñā] "Durch Bedeutung bedingte [Bezeichnung]"

In der Besprechung der Vorzüge eines ein Lehrsystem darlegenden Werkes (→ *tantraguṇaḥ*, → *tantrasampat*) erörtert der Autor der Yuktidīpikā auch die "Terminologische Bezeichnung" (→ *saṃjñā*) und unterscheidet zwei Arten: die *arthanibandhanā* und die durch ihre Eigenform bedingte (*svarūpanibandhanā*). Die Definition der *arthanibandhanā* [*saṃjñā*], die sonst nicht belegt zu sein scheint, lautet: "Von diesen [beiden Arten der 'Terminologischen Bezeichnung'] ist die *arthanibandhanā* [jene Bezeichnung], die kraft [ihres] Gegenstandes von der Tätigkeit [des von ihr bezeichneten] Gegenstandes abhängt. Wie [nämlich] der Gegenstand in einer Bedeutung wie [z.B.] Gattung usw. als solcher enthalten ist, so läßt [die *arthanibandhanā saṃjñā*] den in dieser Weise zum Bezeichneten gewordenen [Gegenstand] erkennen, wie z.B. [die Bezeichnung] 'Koch' [oder] 'Schnitter'." (*tatrārthanibandhanārthavaśenārthakriyāpekṣā. jātyādyarthasvarūpāntarbhāvī yathārthas tathābhūtaṃ eva saṃjñinaṃ pratyāyayati. tadyathā pācako lāvaka iti*. YD 5,6f).

arthapunaruktam "Sachliche Wiederholung"

In Carakas Darstellung der Grundbegriffe der Debatte (→ *vādamārgapadam*) begegnet der Terminus als eine spezielle Art des "Noch einmal Gesagten" (→ *punaruktam*), welches seinerseits als Unterart des in der Debatte (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1) als "Fehler der Rede" (→ *vākyadoṣaḥ*) betrachteten "Zuviel [Vorgebrachtes]" (→ *adhikam*) verstanden ist. Caraka erklärt das *arthapunarukta* mit Hilfe eines Beispiels: "Von diesen [beiden, nämlich wörtlicher und sachlicher Wiederholung] ist das *arthapunarukta* z.B., [wenn man sagt]: 'Die Arznei, [d.h.] die Heilkräuter, sind das [Heil]mittel'." (*tatrārthapunaruktaṃ yathā bheṣajam auṣadhaṃ sādhanam iti.* CarS [vim 8.54] 270a,25f). Als spezielle Art des "Noch einmal Gesagten" (*punarukta*) wird das *arthapunarukta* als "Grund einer Niederlage" in der Debatte (→ *nigrahasthānam*) gewertet (vgl. CarS vim 8.65).

Eine ausführlichere Darstellung des "Noch einmal Gesagten" und damit des *arthapunarukta* findet sich in den Nyāyasūtren: "'Noch einmal Gesagtes' (*punarukta*) ist das noch einmal Vorbringen eines sprachlichen Ausdruckes oder [seines] Inhaltes, außer wenn es sich um eine 'Wiederholende Aussage' (→ *anuvāda* 1) handelt. Es handelt sich [auch] um noch einmal

Vorbringen, wenn man etwas, das der Sache nach [bereits] vorgekommen ist, ausdrücklich [nochmals sagt]." (*śabdārthayoḥ punarvacanaṃ punaruktam anyatrānuvādāt. arthād āpannasya svaśabdena punarvacanam.* NSū 5.2.14f; vgl. dazu Pakṣilasvāmins Beispiel: "Der Ton ist vergänglich, dem Laut kommt die Beschaffenheit des Vergehens zu." *anityaḥ śabdo nirodhadharmako dhvaniḥ.* NBh 1187,4). Diese Erörterung des *arthapunarukta* geht über Carakas Darstellung insofern hinaus, als hier einerseits das "Noch einmal Gesagte" (*punarukta*) ganz allgemein von der sinnhaften "Wiederholenden Aussage" abgehoben wird (vgl. auch Pakṣilasvāmin: "Im Falle der Wiederholung gibt es [den Fehler des] 'Noch einmal Gesagten' aber nicht, weil aufgrund der Wiederholung der Worte ein bestimmter Zweck erreicht wird." *anuvāde tv apunaruktaṃ śabdābhyāsād arthaviśeṣopapatteḥ.* NBh 1187,5), andererseits aber der Terminus *arthapunarukta* selbst nicht nur das Wiederholen von etwas mit anderen Worten bereits Gesagtem bezeichnet, sondern offenbar auch das ausdrückliche Sagen von etwas, das vorher implizit vorgebracht wurde. Zu diesem letzteren Fall bemerkt Pakṣilasvāmin: "[Jemand] könnte, nachdem er gesagt hat: 'Da es die Beschaffenheit des Entstehens besitzt, ist es nicht ewig', mit Worten, die das der Sache nach bereits Verstandene nennen, ausdrücklich sagen: '[Etwas], das die Beschaffenheit des Entstehens nicht besitzt, ist ewig'. Auch dies ist als 'Noch einmal Gesagtes' (*punarukta*) zu verstehen, insofern [nämlich] die verwendeten Worte [nur] den Zweck haben, den sachlichen Inhalt erkennen zu lassen [und] dieser sachliche Inhalt [bereits vorher] durch Implikation (→ *arthāpattiḥ*) erkannt wurde." (*utpattidharmakatvād anityam ity uktvā arthād āpannasya yo 'bhidhāyakaḥ śabdas tena svaśabdena brūyād anutpattidharmakaṃ nityam iti, tac ca punaruktaṃ veditavyam. arthasampratyayārthe śabdaprayoge pratītaḥ so 'rtho 'rthāpattyeti.* NBh 1187,8 - 1188,3).

In der buddhistischen Vāda-Tradition begegnet *arthapunarukta* als Unterart des "Noch einmal Gesagten" im Tarkaśāstra, wo scheinbar im Rückgriff auf NSū 5.2.14f die dort erwähnten Fälle einer in der Debatte als Fehler gewerteten Wiederholungen drei Arten von fehlerhaften Wiederholungen vertreten werden, nämlich die "Wörtliche Wiederholung" (→ *śabdapunaruktam*), *arthapunarukta*, das so wie bei Caraka und in der Nyāya-Tradition verstanden wurde (vgl. TŚ 38,18: *arthapunaruktaṃ yathā [kaścid vadet] cakṣur akṣi.*), und eine "Wiederholung von implizit [Gegebenem]" (vgl. TŚ 38,19f: *arthāpattipunaruktaṃ yathā [kaścid vadet] satyaṃ saṃsāro duḥkhaḥ satyaṃ nirvāṇaṃ sukham.*), wobei letzteres inhaltlich zwar im Nyāya (s. oben) behandelt wird, jedoch ohne einen eigenen Terminus dafür zu gebrauchen.

In diesem Zusammenhang ist auch noch zu erwähnen, daß Uddyotakara einige Lehrer (Dignāga ?) referiert, die die Meinung vertreten hatten, das "Noch einmal Gesagte" (*punarukta*) sei kein "Grund einer Niederlage", da es der Vorschrift für die Untersuchung (*parīkṣāvidhi*) nicht widerspreche, sondern dazu diene, das Gesagte leichter verstehen zu lassen (vgl. NV 1187,13ff).

arthaprāptiḥ "Selbstverständliche Folgerung"

In Carakas Darlegung der Grundbegriffe der Debatte (→ *vādamārgapadam*) wird *arthaprāpti* als eigenständiger Begriff der Vāda-Lehre aufgezählt (CarS vim 8.27). Der sprachlichen Form nach handelt es sich um eine ältere Variante des Terminus → *arthāpattiḥ*, der in der Tradition der "Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*) in gleicher Bedeutung begegnet. Caraka erläutert die *arthaprāpti* folgendermaßen: "*arthaprāpti* ist dort [gegeben], wo vermittels eines [ausdrücklich] genannten Sachverhaltes ein anderer Sachverhalt, auch wenn er nicht [ausdrücklich] genannt wurde, [implizit] verstanden wird. Wenn [beispielsweise] gesagt wurde: 'Diese Krankheit kann bei voller Ernährung nicht geheilt werden', so ergibt sich der Sache nach, daß sie durch Diät [zu heilen ist, oder], wenn gesagt wurde: 'Er soll nicht bei Tage essen', ergibt sich der Sache nach, daß er bei Nacht essen darf." (*arthaprāptir nāma yatraikenārthenoktenāparasyārthasyānuktasyāpi siddhiḥ, yathā nāyaṃ saṃtarpaṇasādhyo vyādhir ity ukte bhavaty artha-*

prāptiḥ apatarpaṇasādhyo 'yam iti, nānena divā bhoktavyam ity ukte bhavaty arthaprāptiḥ niśi bhoktavyam iti. CarS [vim 8.48] 269b,10-14). Zur *arthaprāpti* bei Caraka wäre noch anzumerken, daß sie kein im Beweisverfahren (→ *sthāpanā*, → *pratiṣṭhāpanā*) als "Grund" (→ *hetuḥ*) zu verwendendes Erkenntnismittel (*upalabdhikāraṇa*; → *pramāṇam*, vgl. CarS vim 8.33) darstellt, sondern wie die *arthāpattiḥ* in der älteren Tantrayukti-Tradition eine durch Implikationsstruktur vermittelte Erkenntnis bei der Interpretation von Aussagen ist.

arthayuktam [vacanam] "Mit Bedeutung verbundenes [Reden]"

Der Terminus bezeichnet in der buddhistischen Yogācāra-Schule eine der "Rechten Beschaffenheiten des sprachlichen Ausdrucks" (→ *vākkaraṇasampat*). Der einzige (?) Beleg dieses Terminus findet sich in der Śrutamayībhūmi, die ihn jedoch nicht definiert (vgl. ŚruBhū 343,31 bzw. ASBh 153,10f, wo sich der Begriff aber nur erschließen läßt). *arthayuktam [vacanam]* läßt sich daher in seiner Bedeutung nur als Gegenbegriff zu dem entsprechenden "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*), nämlich der "Nicht zielführenden [Rede]" (→ *anartham [vacanam]*, → *anarthayuktam [vacanam]*) bestimmen und muß demnach ein Reden bezeichnen, das keinen der unter dieser Bezeichnung zusammengefaßten Fehler enthält.

Bei Caraka findet sich ein als einer der "Vorzüge der Rede" (→ *vākyapraśaṃsā*) gelehrter vergleichbarer Begriff unter dem Terminus → *arthavat*, der jedoch nur Gegenbegriff des → *anarthakam* genannten Fehlers der Rede (→ *vākyadoṣaḥ*) ist.

arthavat "Mit Bedeutung versehenes [Reden]"

Der Terminus wird von Caraka in seiner Vāda-Darstellung als einer der "Vorzüge der Rede" (→ *vākyapraśaṃsā*, CarS vim 8.55) in der Debatte (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1) aufgezählt. Da Caraka keine Definition des Terminus gibt, läßt sich dieser in seiner Bedeutung nur als Gegenbegriff zu dem entsprechenden "Fehler der Rede" (→ *vākyadoṣaḥ*), nämlich dem "Bedeutungsleeren Reden" (→ *anarthakam*) bestimmen. *arthavat* ist demnach ein Reden, das sinnhafte Wörter verwendet und nicht bedeutungsleere Lautkombinationen (vgl. CarS vim 8.54 s.v. *anarthakam*).

In der buddhistischen Yogācāra-Schule findet sich ein als "Rechte Beschaffenheit des sprachlichen Ausdrucks" (→ *vākkaraṇasampat*) gelehrter, vergleichbarer Terminus unter der Bezeichnung → *arthayuktam [vacanam]* (vgl. ŚruBhū 343,31), der jedoch im Gegensatz zu *arthavat* Gegenbegriff von unter der Bezeichnung → *anartham [vacanam]* bzw. → *anarthayuktam [vacanam]* zusammengefaßten Fehlern ist.

arthavādaḥ "Erklärender Textabschnitt", "Erklärung"

Der Terminus bezeichnet eine der von den Exegeten der vedischen Ritualliteratur zu hermeneutischen Zwecken gelehrten Aussagearten des → *brāhmaṇam* und bezeichnet die Darlegung eines der Erklärung einer "Vorschrift" (→ *vidhiḥ*) dienlichen Sachverhaltes. Diese Auffassung des *arthavāda* hat sich in der Begriffsgeschichte kaum verändert. Die älteste (?) Verwendung des Terminus begegnet bereits in den Śrautasūtren (vgl. "Mantra und Brāhmaṇa sind das Erkenntnismittel für das Opfer. Mantra und Brāhmaṇa eignet der Name 'Veda'. Vorschrift hinsichtlich des [auszuführenden] Rituals sind die Brāhmaṇas. Der Rest des Brāhmaṇa ist *arthavāda*, 'Hervorhebung von Nachteilen' (→ *nindā*), 'Preisung' (→ *praśaṃsā*), 'Von anderen Verrichtetes' (→ *parakṛtiḥ*) und 'Erzählung aus der Vorzeit' (→ *purākalpaḥ*)." *mantrabrāhmaṇe yajñasya pramāṇam. mantrabrāhmaṇayor vedanāmadheyam. karmacodanā brāhmaṇāni. brāhmaṇaśeṣo 'rthavādo nindā praśaṃsā parakṛtiḥ purākalpaś ca.* ĀpŚSū 24.1.30-33; wörtlich gleichlautend HirŚSū 1.1.7ff). Bemerkenswert ist, daß hier der *arthavāda* neben den anderen exegetischen Satztypen des Brāhmaṇa aufgezählt ist, ohne noch als Überbegriff verstanden worden zu sein.

Auch der Vṛttikāra Śabaras (ŚBh(2) 421,9-

16) scheint dieser Tradition nahe zu stehen. Denn er hat die in den Śrautasūtren aufgezählten exegetischen Satztypen übernommen und um etliche vermehrt, allerdings ohne den von den Śrautasūtren sehr wohl genannten *arthavāda* überhaupt zu erwähnen (Text und Übersetzung des Fragmentes siehe s.v. *brāhmaṇam*). Dies ist bemerkenswert, weil ein von Śabara im Zusammenhang mit dem Vṛttikāra-Fragment zitierter Vers bezeugt, daß das Nichterwähnen des *arthavāda* durch den Vṛttikāra nicht zufällig sein kann. Vgl.: "Begründung, [Wort]erklärung, Hervorhebung von Nachteilen, Preisung, Zweifel, Vorschrift, von anderen Verrichtetes, Erzählung aus der Vorzeit, der Feststellung [dienliche] Annahme und Analogie; diese zehn kommen der Vorschrift, [nämlich] dem Brāhmaṇa zu. Dies ist in allen Veden das festgeordnete Charakteristikum der vorschreibenden [Textgattung, nämlich des Brāhmaṇa]." (*hetur nirvacanaṃ nindā praśaṃsā saṃśayo vidhiḥ | parakriyā purākalpo vyavadhāraṇakalpanā || upamānaṃ daśaite tu vidhayo brāhmaṇasya tu | etat syāt sarvavedeṣu niyataṃ vidhilakṣaṇam ||* ŚBh(2) 422,1-4 ad MīmSū 2.1.33). Aufgrund dieses Textbefundes könnte man schließen, daß der Begriff des *arthvāda* der frühen Mīmāṃsā zwar selbstverständlich bekannt war, in der Schule aber entweder nicht allgemein verwendet wurde, oder aber bereits als übergeordneter Begriff an dieser Stelle nicht erwähnt wurde.

Gegenüber den Śrautasūtren zeigen die Nyāyasūtren einen Reflexionsstand, in dem diese Unterordnung bereits ausdrücklich vollzogen ist: "Denn die Sätze [des Brāhmaṇa] werden in Vorschrift, *arthavāda* und wiederholende Aussagen eingeteilt. . . . Der *arthavāda* ist Hervorhebung von Vorzügen, Hervorhebung von Nachteilen, von anderen Verrichtetes und Erzählung aus der Vorzeit." (*vidhyarthavādānuvādavacanaviniyogāt. . . .stutirnindāparakṛtiḥ purākalpa ity arthavādaḥ.* NSū 2.1.60 und 62). Es fällt auf, daß die hier erwähnten Unterarten des *arthavāda* genau den in den Śrautasūtren genannten entsprechen. Man könnte also annehmen, daß die Subsumierung der vier Unterarten unter *arthavāda* schon sehr früh durchgeführt und daher der Begriff des *arthavāda* in einem weiteren Sinne verstanden wurde als in den Śrautasūtren.

Diese Unterordnung der erwähnten exegetischen Satztypen findet sich auch schon in den Mīmāṃsāsūtren, wenn beispielsweise in MīmSū 6.7.26ff argumentiert wird, daß "Von anderen Verrichtetes" (*parakṛti*) und "Erzählung aus der Vorzeit" (*purākalpa*) nicht "Vorschrift" (*vidhi*), sondern *arthavāda* sind: "Indessen handelt es sich [bei 'Von anderen Verrichtetes' und 'Erzählung aus der Vorzeit'] um *arthavāda*, weil [sie] eine Ergänzung zu einer Vorschrift sind. Daher [sind diese nur] sprachliche Wiedergabe eines unveränderlichen [Ereignisses]." (*arthavādo vā vidhiśeṣatvāt. tasmān nityānuvādaḥ syāt.* MīmSū 6.7.30). Śabara geht in seinem Kommentar kaum über das hier Gesagte hinaus: "Es handelt sich weder um eine Vorschrift für die Abkömmlinge dessen, [der im Bericht über das von anderen Verrichtete genannt wird], noch um die Vorschrift für [alle] Menschen, noch überhaupt um eine Vorschrift. Vielmehr liegt ein *arthavāda* vor. Warum? Weil es sich [bei den fraglichen Satztypen] um eine Ergänzung zu einer Vorschrift handelt." (*nāyaṃ tadgotrāṇāṃ vidhiḥ, na manuṣyamātrasya vā vidhiḥ, vidhir eva vety arthavādas tu. kutaḥ? vidhiśeṣatvāt.* ŚBh(5) 350,10-12; den im Sūtra verwendeten unklaren Begriff des *nityānuvāda*, der auch an anderer Stelle belegt ist, beispielsweise MīmSū 2.4.26, 3.4.12 oder 10.2.38, kommentiert Śabara nicht. Es kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, daß es sich bei diesem Begriff nicht um eine "Wiederholung" im exegetischen-technischen Sinne eines → *anuvādaḥ* 1 handeln kann, sondern um die sprachliche Wiedergabe eines bereits abgeschlossenen und daher unveränderlichen Geschehens in einer Erzählung.). Festzuhalten ist die schon im Mīmāṃsāsūtra enthaltene Bestimmung des *arthavāda* als "Ergänzung zu einer Vorschrift" (*vidhiśeṣaḥ*), wodurch er von profanen Erklärungen unterschieden wird, was mit anderer Terminologie auch in Pakṣilasvāmins Kommentar zu NSū 2.1.62 ($NSū_1$ 2.1.64) begegnet: "Warum sind 'Von anderen Verrichtetes' und 'Erzählung aus der Vorzeit' *arthavāda*? Weil [sie] in Verbindung mit 'Hervorhebung von Vorzügen' und 'Hervorhebung

von Nachteilen' einen auf der Vorschrift beruhenden Sachverhalt erklären, handelt es sich [bei diesen] um *arthavāda*." (*kathaṃ parakṛtipurākalpāv arthavādāv iti? stutinindāvākyenābhisaṃbandhād vidhyāśrayasya kasyacid arthasya dyotanād arthavāda iti*. NBh 560,9f).

In diesem Zusammenhang verdient auch eine Definition des *arthavāda* Erwähnung, die in der Yuktidīpikā überliefert ist und den *arthavāda* im Sinne aller anderen, die Vorschrift ergänzenden, exegetischen Satztypen des Brāhmaṇa versteht, wobei der Begriff der "Hervorhebung von Vorzügen" (→ *stutiḥ*) so ausgeweitet wurde, daß er, sie alle umfassend, mit dem Terminus *arthavāda* gleichgesetzt werden konnte: "*arthavāda* ist Hervorhebung von Vorzügen. Der *arthavāda* ist jene Hervorhebung von Vorzügen, die den Zweck hat, das Vorgeschriebene anzupreisen, wie z.B: 'Der Wind fürwahr ist die schnellste Gottheit. Durch diesen Anteil [am Opfer] nimmt er Zuflucht zum Wind. Dieser läßt ihn zum Glück gelangen'. Wenn man eine derartige Hervorhebung von Vorzügen hört, wird die Vorschrift (scil.: 'Wer Glück begehrt, möge eine dem Wind angemessene weiße Ziege opfern.') dem die Frucht [des Opfers] begehrenden Opferer angepriesen. Im Hinblick auf die [Vorschrift] wird [dann] der [sein] Wohl Begehrende tätig." (*stutir arthavādaḥ. tasya tu vihitasya prarocanārthaṃ yā stutiḥ so 'rthavādaḥ. tadyathā vāyur vai kṣepiṣṭhā devatā vāyum eva tena bhāgadheyenopadhāvati, sa evainaṃ bhūtiṃ gamayatīti.* <TaittS 2.1.1> *evaṃ vidhāṃ hi stutim upaśrutya phalārthine hi yajamānāya vidhiḥ prarocate. etasmin hitakāmaḥ pravartata iti.* YD 17,22-25).

arthāntaram "[Vorbringen von] Anderem"

Der Terminus bezeichnet in der Vāda-Tradition Carakas, der des Nyāya und auch in der des Buddhismus einen der "Gründe einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte. Bei Caraka (CarS vim 8.27) wird *arthāntara* als selbständiger Grundbegriff der Vāda-Lehre (→ *vādamārgapadam*) gelehrt und folgendermaßen definiert: "*arthāntara* ist [gegeben], wenn [in der Debatte] etwas [Bestimmtes] vorzubringen ist, ein [Disputant aber] etwas anderes sagt, wie wenn [beispielsweise] das Merkmal des Fiebers vorzubringen ist, [jedoch] das Merkmal der Harnruhr genannt wird." (*arthāntaraṃ nāmaikasmin vaktavye 'paraṃ yad āha, yathā jvaralakṣaṇe vācye pramehalakṣaṇam āha*. CarS [vim 8.64] 272a,8-10).

Die Nyāyasūtren verstehen diesen "Grund einer Niederlage" inhaltlich genauso wie Caraka: "*arthāntara* ist ein [in der Debatte vorgetragener] Gegenstand, der, da von [anderem] die Rede ist, außerhalb des Zusammenhanges steht." (*prakṛtād arthād apratisaṃbaddhārtham arthāntaram*. NSū 5.2.7). Pakṣilasvāmin erläutert diesen Fehler in seinem Kommentar anhand eines Beispiels: "Wenn [ein Disputant in der Debatte] beim Aufgreifen von These und Gegenthese, wie es definiert wurde, beim gegenständlichen Nachweis des zu Beweisenden im Sinne einer Begründung sagt: 'Der Ton ist ewig; der Grund (*hetu*) [dafür] ist, daß er nicht berührbar ist. [Das Wort] '*hetu*' ist ein mit dem *kṛt*-Suffix *-tu* von der Wurzel *hi-* abgeleitetes Wort. Und ein Wort [kann] ein Nomen, ein Verbum, eine Partikel oder eine Präposition sein. ... Das versteht man als *arthāntara*." (*yathoktalakṣaṇe pakṣapratipakṣaparigrahe hetutaḥ sādhyasiddhau prakṛtāyāṃ brūyāt nityaḥ śabdo 'sparśatvād iti hetuḥ. hetur nāma hinoter dhātos tuni pratyaye kṛdantaṃ padam. padaṃ ca nāmākhyātopasarganipātāḥ. ... tad arthāntaraṃ veditavyam iti*. NBh 1176,3 - 1177,3).

Auf Seiten der buddhistischen Vāda-Tradition findet sich *arthāntara* in gleicher Bedeutung nur im Tarkaśāstra (vgl. TŚ 36,19: *prakṛtārthāpratisambaddhārthābhidhānam arthāntaram.*). In der Vāda-Lehre der Yogācāra-Schule findet sich ein ähnlicher Begriff als einer der "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*) unter dem Terminus → *ākulam* [*vacanam*] (vgl. ASBh 153, 19: *ākulaṃ yad adhikāram utsṛjya vicitrakathāpratānanam*. Vgl. auch ŚruBhū 346,10).

arthāpattiḥ "Selbstverständliche Folgerung", "Implikation"

Der Terminus *arthāpatti* begegnet in der Liste der "Kompositionselemente eines wissen-

schaftlichen Werkes" (→ *tantrayuktiḥ*) in der Bedeutung einer selbstverständlichen Folgerung von etwas, das unausgesprochen in einer Aussage impliziert ist. Kauṭilya definiert den Terminus in folgender Weise: "*arthāpatti* ist [etwas] nicht [ausdrücklich] Gesagtes, das sich der Sache nach [selbstverständlich] ergibt. [Wie z.B., wenn in AŚ 5.4.1 gesagt wird]: 'Ein weltgewandter [Mensch] soll sich freundlich und zu gegenseitigem Nutzen, versehen mit menschlichen und materiellen Vorzügen, an den König wenden,' ergibt sich der Sache nach, daß man sich nicht unfreundlich und ohne gegenseitigen Nutzen [an ihn] wenden soll." (*yad anuktam arthād āpadyate sārthāpattiḥ. lokayātrāvid rājānam ātmadravyaprakṛtisampannam priyahitadvāreṇāśrayeta. nāpriyahitadvāreṇāśrayetety arthād āpannam bhavatīti.* AŚ 15.1.29-31). Bei Suśruta, im Viṣṇudharmottarapurāṇa und bei Cakrapāṇidatta wird *arthāpatti* in gleicher Weise definiert: "Wenn [etwas], das nicht ausdrücklich erwähnt wird, sich der Sache nach ergibt, ist das *arthāpatti*." (*yad akīrtitam arthād āpadyate, sārthāpattiḥ*. SuS [ut 65.20] 1003,14; VDhP 13,13f; ĀDī 736b,9f; vgl. auch die ähnlichen, sachlich nicht über die genannten hinausgehenden Definitionen bei Indu: Indu 472a,16f und Aruṇadatta: SASund 947b,30f).

Unter der Bezeichnung → *arthaprāptiḥ* ist der Begriff in Carakas Vāda-Lehre (→ *vādamārgapadam*) in gleicher Bedeutung belegt (vgl. CarS vim 8.48). Die Argumentationsform der *arthāpatti* wurde natürlich schon in alter Zeit verwendet, ohne daß dafür der Terminus selbst belegt wäre (vgl. beispielsweise Patañjali: . . . *arthād āpannam* . . . VyMBh (1) 11,5f).

Sehr bald, wenn nicht schon gleichzeitig mit den ältesten Belegen der *arthāpatti* als "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke", wird diese, sofern sie etwas noch nicht Erkanntes erkennen läßt, auch als eigenständiges "Erkenntnismittel" (→ *pramāṇam*) betrachtet. Erstmals (?) wird sie als solches in einem Einwand eines Gegners in den Nyāyasūtren erwähnt (vgl. NSū 2.2.1: "Es gibt nicht [nur vier Erkenntnismittel], weil [auch] 'Mündliche Überlieferung' (→ *aitihyam*), *arthāpatti*, 'Zusammen-Vorkommen' (→ *sambhavaḥ*) und 'Nichtvorhandensein' (→ *abhāvaḥ*) [gültige] Erkenntnismittel sind." *na catuṣṭvam aitihyārthāpattisambhavābhāvaprāmāṇyāt.*), wo sie aber von den Sūtren, wie auch von allen anderen Schulen der klassischen Zeit, außer der Mīmāṃsā, der Schlußfolgerung (→ *anumānam*) zugeordnet wird. Es ist wohl kein Zufall, daß gerade die Mīmāṃsā die *arthāpatti* als eigenständiges Erkenntnismittel gelehrt hat. Gerade für sie als Wissenschaft von der Exegese der Ritualtexte konnte das Verständnis der *arthāpatti* als "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke", darum aber auch als Element der Exegese, zur Lehre von der *arthāpatti* als Erkenntnismittel führen. Der Terminus begegnet schon in den Mīmāṃsāsūtren (vgl. z.B. MīmSū 9.2.49; 10.3.35; 10.4.35).

Die älteste Form der Lehre von der *arthāpatti* als Erkenntnismittel scheint bei Pakṣilasvāmin in seinem Kommentar zu NSū 2.2.1 faßbar zu sein, wenn diese folgendermaßen definiert wird: "Das sich der Sache nach Ergeben ist die *arthāpatti*. 'Sich Ergeben' [bedeutet] Erlangung, Folgerung. Wo, wenn ein Sachverhalt genannt wird, ein anderer Sachverhalt [selbstverständlich] folgt, dort ist dieser die *arthāpatti*. Wie [z.B., wenn gesagt wird]: 'Wenn keine Wolken vorhanden sind, gibt es keinen Regen'; was folgt hieraus? Daß, wenn sie vorhanden sind, es [Regen] gibt." (*arthād āpattir arthāpattiḥ. āpattiḥ prāptiḥ prasaṅgaḥ. yatrābhidhīyamāne 'rthe yo 'nyo 'rthaḥ prasajyate so 'rthāpattiḥ. yathā megheṣv asatsu vṛṣṭir na bhavatīti. kim atra prasajyate? satsu bhavatīti.* NBh 573,3 -574,2). Diese Auffassung der *arthāpatti* widerlegt ein von Pakṣilasvāmin in seinem Kommentar zu diesem Sūtra (vgl. NSū 2.2.3: "Die *arthāpatti* ist kein Erkenntnismittel, weil sie [in ihrem Ergebnis] nicht eindeutig ist." *arthāpattir apramāṇam anaikāntikatvāt.*) referierter Gegner folgendermaßen: "[Wenn man sagt]: 'Wenn keine Wolken vorhanden sind, gibt es keinen Regen', ergibt sich der Sache nach, daß es, wenn es welche gibt, [Regen] gibt; gelegentlich gibt es ihn aber trotz vorhandener Wolken nicht. Eine solche *arthāpatti* ist [jedoch] kein Erkenntnismittel." (*asatsu megheṣu vṛṣṭir na bhavatīti satsu bhavatīty etad arthād āpadyate, satsv api caikadā*

na bhavati. seyam arthāpattir apramāṇam iti. NBh 578,5f). Die Nähe dieser Lehre zur Auffassung der *arthāpatti* als "Kompositionselement wissenschaftlicher Werke" liegt auf der Hand: Nicht nur der Wortlaut der Definition ist teilweise identisch, sondern auch die Grundauffassung, daß es sich um eine Folgerung aus einer Aussage handelt, stimmt mit jener überein. Pakṣilasvāmin selbst scheint diese Auffassung aufgrund der Auseinandersetzung mit gegnerischen Auffassungen weiterentwickelt zu haben. In seiner Rechtfertigung der *arthāpatti* als Schlußfolgerung erweitert er in der Kommentierung der Sūtren (vgl. NSū 2.2.2: "[Der Einwand, daß es vier weitere Erkenntnismittel gäbe], ist keine Zurückweisung [unserer Lehre], weil die 'Mündliche Überlieferung' nichts anderes als 'Worterkenntnis' (→ *śabdaḥ*) ist und die *arthāpatti*, das 'Zusammen-Vorkommen' und das 'Nichtvorhandensein' nichts anderes als Schlußfolgerung sind." *śabda aitihyānarthāntarabhāvād anumāne 'rthāpattisaṃbhavābhāvānarthāntarabhāvāc cāpratiṣedhaḥ.*) die ihm vorliegende Lehre von der *arthāpatti* um einen entscheidenden, strukturellen Gedanken: "[Wenn] man einen nicht [ausdrücklich] genannten Gegenstand mit Hilfe der Erkenntnis des Inhaltes einer Aussage erkennt, weil er [diesem erkannten Inhalt] entgegengesetzt ist, [so] ist [dies] *arthāpatti*, [d.h.] eben Schlußfolgerung." (*vākyārthasampratyayenānabhihitasyārthasya pratyanīkabhāvād grahaṇam arthāpattir anumānam eva.* NBh 576,2f). Wohl aus dem Verständnis der *arthāpatti* als Schlußfolgerung ergab sich für Pakṣilasvāmin der Zusatz "aufgrund des Entgegengesetztseins" (*pratyanīkabhāvāt*), der die alte Bestimmung des "sich der Sache nach Ergebens" (*arthād āpadyate*) der *arthāpatti* in ganz bestimmter Weise interpretiert: "Aufgrund der Aussage: 'Wenn es die Ursache nicht gibt, entsteht die Wirkung nicht', ergibt sich der Sache nach der dem entgegengesetzte Sachverhalt, daß [nämlich] die Wirkung entsteht, wenn die Ursache gegeben ist. Denn dem Nichtsein ist das Sein entgegengesetzt. Genau dieses Entstehen der Wirkung, das sich der Sache nach ergibt, wenn die Ursache gegeben ist, kommt nicht ohne das Vorhandensein der Ursache vor. Eine Wirkung entsteht tatsächlich nicht, wenn die Ursache fehlt. Daher ist es nicht [so], daß die [*arthāpatti*] nicht eindeutig ist." (*asati kāraṇe kāryaṃ notpadyata iti vākyāt pratyanīkabhūto 'rthaḥ sati kāraṇe kāryam utpadyate ity arthād āpadyate. abhāvasya hi bhāvaḥ pratyanīka iti. so 'yam kāryotpādaḥ sati kāraṇe 'rthād āpadyamāno na kāraṇasya sattāṃ vyabhicarati. na khalv asati kāraṇe kāryam utpadyate tasmān nānaikāntikī.* NBh 579,4-7).

Den von ihm referierten Gedanken eines Gegners, der argumentiert haben dürfte, daß die *arthāpatti* im Falle des Beispiels von Ursache und Wirkung deshalb nicht eindeutig sei, weil die Wirkung auch beim Gegebensein der Ursache nicht entstünde, falls die Ursache durch einen Umstand behindert wird, hat er folgendermaßen widerlegt: "Wenn aber [gesagt wurde]: 'Eine Wirkung entsteht aufgrund der Behinderung durch eine Instrumentalursache trotz des Vorhandenseins der Ursache nicht', [so] ist diese [Behinderung] eine Beschaffenheit der Ursache, nicht aber das, was durch die *arthāpatti* erkannt werden soll. Was ist dann das, was durch sie erkannt werden soll? Das Entstehen der Wirkung, das nicht ohne das Vorkommen der Ursache gegeben ist, [indem man nämlich erkennt]: 'Falls die Ursache gegeben ist, entsteht die Wirkung'; das ist das, was durch sie erkannt werden soll. . . . Auch ist der Gegenstand der *arthāpatti* [der Umstand, daß] das Entstehen der Wirkung nicht ohne das Vorkommen der Ursache gegeben ist, und nicht die Beschaffenheit der Ursache, [die darin besteht], daß sie aufgrund der Behinderung durch eine Instrumentalursache eine Wirkung nicht entstehen läßt." (*yat tu sati kāraṇe nimittapratibandhāt kāryaṃ notpadyata iti, kāraṇadharmo 'sau na tv arthāpatteḥ prameyam. kiṃ tarhy asyāḥ prameyam. sati kāraṇe kāryam utpadyata iti yo 'sau kāryotpādaḥ kāraṇasya sattāṃ na vyabhicarati tad asyāḥ prameyam. . . . arthāpatter api kāryotpādena kāraṇasattāyā avyabhicāro viṣayaḥ. na ca kāraṇadharmo nimittapratibandhāt kāryānutpādakatvam iti.* NBh 579,8-10 . . . 581,5f).

Das bei Pakṣilasvāmin faßbare Problemverständnis ist wohl in der ältesten überlieferten Form der Mīmāṃsā-Lehre von der *arthāpatti*

vorausgesetzt, die für Bhavadāsa belegt ist. Diese ist einerseits in der Polemik Dignāgas gegen die Erkenntnislehre der Mīmāṃsā (vgl. FRAUWALLNER 1968 pp. 98ff), andererseits in der Diskussion der *arthāpatti* in der sāṃkhyistischen Yuktidīpikā überliefert. Demnach hat Bhavadāsa abweichend von der späteren Mīmāṃsā-Lehre zwei Möglichkeiten der *arthāpatti* unterschieden: eine *arthāpatti*, deren Ergebnis eindeutig ist, und eine, deren Ergebnis nicht eindeutig und daher Ursache eines Zweifels ist. Bei Bhavadāsa ist also der Einwand der Nichteindeutigkeit der *arthāpatti* anders als bei Pakṣilasvāmin in Form der Zweiteilung der *arthāpatti* in seine Lehre eingegangen. Wenn wir Dignāga folgen dürfen, hat Bhavadāsa als Beispiel der eindeutigen *arthāpatti* die selbstverständliche Folgerung angeführt, daß die Tätigkeit des Kochens die Verwendung von Töpfen etc. impliziert. Die nicht eindeutige *arthāpatti* hingegen dürfte er an folgendem Beispiel erläutert haben: Wenn gesagt wurde, daß etwas nicht ewig ist, weil es durch Bemühung entstanden ist, ergäbe sich der Sache nach die Folgerung, daß etwas ewig wäre, wenn es nicht durch Bemühung entstanden ist. Eine solche Folgerung ist nicht eindeutig und daher auch kein Erkenntnismittel (vgl. FRAUWALLNER 1968 p. 91).

Eine ähnliche, vielleicht auf Bhavadāsa zurückgehende Lehre von der *arthāpatti* ist ausführlicher in der Erörterung der *arthāpatti* in der Yuktidīpikā dargestellt: "Eine *arthāpatti* liegt dann vor, wenn zuvor das Unabhängig-voneinander-nicht-Vorkommen zweier Dinge beobachtet wurde [und] nachher aufgrund des Sehens oder Hörens eines der beiden sich die Erkenntnis des anderen ergibt, [und zwar] aufgrund des Sehens, [wenn jemand] beispielsweise nach Wahrnehmung von Melasse [deren implizite] Süßigkeit, die Gegenstand eines anderen Sinnesorganes ist, erkennt, [bzw.] aufgrund des Hörens, [wenn jemand] beispielsweise nach dem Hören des Wortes 'Melasse' die [zwar] nicht ausdrücklich erwähnte [jedoch implizite] Süßigkeit erkennt. Freilich gibt es auch eine andere *arthāpatti*, [nämlich dann], wenn nach Beobachtung des Unabhängig-voneinander-nicht-Vorkommens zweier Beschaffenheiten das gemeinsame Vorkommen auch des diesen entgegengesetzten Paares [von Beschaffenheiten] angenommen wird. Diese [zweite Art der *arthāpatti*] aber ist zweifach: fehlgehend und nicht fehlgehend. Von diesen ist die fehlgehende, wenn beispielsweise gesagt wurde: 'Etwas, das Teile hat, ist vergänglich', und sich [als Folgerung] aufgrund des Inhaltes [dieser Aussage] ergibt, daß etwas, das keine Teile hat, ewig ist. Dies wird im Falle der Bewegung usw. nicht beobachtet; daher ist diese [*arthāpatti*] kein Erkenntnismittel, da sie [in ihrem Ergebnis] nicht eindeutig ist. Jene aber, die durch ein Getrennt-nicht-Vorkommen gekennzeichnet ist, [und] nicht fehlgeht, [ist] wie [z.B.]: Hat man das Zusammentreffen eines Löwen und eines Ebers im Dickicht beobachtet und dann zu einem späteren Zeitpunkt den Löwen, den Körper gezeichnet von den Wunden, die [ihm] der Eber [zugefügt hat], hervorkommen gesehen, [so] erkennt man, daß der Eber besiegt wurde." (*tatrārthāpattir nāma yatrārthayoḥ pūrvam avyabhycāram upalabhya paścād anyatarasya darśanāc chravaṇād vānyatarasmin pratipattir bhavati. darśanād yathā guḍam upalabhya mādhuryam indriyāntaraviśayaṃ pratipadyate śravaṇād yathā guḍaśabdaṃ śrutvā mādhuryam aśabdakaṃ pratipadyata iti. aparā khalv arthāpattiḥ. yatra dharmayor avyabhicāram upalabhya tatpratidvandvinor api sāhacaryakalpanā. sā tu dvividhā, vyabhicāriṇī cāvyabhicāriṇī ca. tatra vyabhicāriṇī yathā sāvayavam anityam ity ukte 'rthād āpannaṃ niravayavaṃ nityam iti. tac ca karmādiṣv adṛṣṭam ity eṣānaikāntikatvāt pramāṇam eva na bhavatīti. yā tv avinābhāvinī avyabhicāriṇī yathā kesarivarāhayor upagahvare sannipātam upalabhyottarakālaṃ kevalaṃ kesariṇaṃ varāhavraṇāṃ kitaśarīraṃ prayāntam upalabhya pratipadyate jito varāha iti.* YD 32,31 - 33,4).

Die Lehre von der *arthāpatti* des Vṛttikāra Śabarasvāmins stellt gegenüber der eher unreflektierten Auffassung Bhavadāsas eine Weiterentwicklung dar: "Die *arthāpatti* ist die Annahme eines Sachverhaltes [aufgrund der Überlegung], daß eine gesehene oder gehörte Sache anders nicht möglich ist, wie [beispielsweise] die

Annahme des Außerhalb-[des-Hauses]-Seins [des Devadatta], das man nicht gesehen hat, zufolge der Wahrnehmung des Nichtvorhandenseins des lebenden Devadatta im Hause." (*arthāpattir api dṛṣṭaḥ śruto vā 'rtho 'nyathā nopapadyata ity arthakalpanā, yathā jīvato devadattasya gṛhābhāvadarśanena bahirbhāvasya adṛṣṭasya kalpanā*. ŚBh$_1$ 32,6-8). Mit dieser Definition hatte der Vṛttikāra die spätere Lehre der Mīmāṃsā erstmals (?) formuliert. Er hat Bhavadāsas Anwendung der *arthāpatti* auf jede Art direkter Erkenntnis beibehalten, dessen Unterteilung der *arthāpatti* jedoch weggelassen, weil seiner Definition nach nur die eindeutige *arthāpatti* als Erkenntnismittel gelten kann. Darüber hinaus ist bemerkenswert, daß das einzige vom Vṛttikāra gebotene Beispiel einer *arthāpatti* genau Bhavadāsas Beispiel des "Nichtvorhandenseins" (→ *abhāvaḥ*) als Erkenntnismittel entspricht, wie es sowohl von Dignāga als auch von der Yuktidīpikā referiert wird: "Andere aber stellen das Nichtvorhandensein anders dar. [Nämlich] wie z.B.: 'Wenn gesagt wurde, daß Caitra nicht im Haus ist, ergibt sich [dadurch] die Erkenntnis, daß er draußen ist. Hierbei ist [sein] Nichtvorhandensein im Haus der Grund der Erkenntnis [seines] Draußenseins . . ." (*anye tv abhāvam anyathā varṇayanti. tadyathā gehe nāsti caitra ity ukte bahir astīti sampratyayo bhavati. tatra gehābhāvo bahirbhāvasampratipattihetur* . . . YD 33,17f; vgl. Dignāga: "daß durch das Nichtvorhandensein Caitra's im Hause sein Außerhalbsein angezeigt wird, ist das Erkenntnismittel Nichtvorhandensein, . . ." s. FRAUWALLNER 1968 p. 91). Schon die Yuktidīpikā hat (möglicherweise im Anschluß an Dignāga) das so verstandene "Nichtvorhandensein" als Erkenntnismittel mit der *arthāpatti* gleichgesetzt: "Im Falle [des Erkenntnismittels 'Nichtvorhandensein'] ist das Nicht-im-Hause-Sein [des Caitra] als Erkenntnisgrund für das Draußensein eben das sich Ergeben eines anderen Sachverhaltes zufolge der Annahme des gemeinsamen Vorkommens des Gegensatzpaares [von Beschaffenheiten]. Wieso? Wie im Falle [der Aussage]: 'Der wohlgenährte Devadatta ißt nicht bei Tage', aufgrund der Beobachtung seiner [Körper]fülle, die dem Nicht-Essen entgegengesetzt ist, das Essen zur Nachtzeit, die der Tageszeit entgegengesetzt ist, festgestellt wird, so wird auch hier kraft der Nennung des Nicht-im-Hause-Seins für dessen Entgegengesetztes das Gegenteil (d.h. das Vorhandensein) angenommen. Andernfalls müßte man, wenn [wirklich] das Nichtsein gemeint wäre, sagen: 'Es gibt den Caitra eben nicht'." (*tatra gehābhāvo bahirbhāvasampratipattihetur arthāntarāpattir eva pratidvandvisāhacaryakalpanayā. katham? yathaiva hi divā na bhuṅkte devadattaḥ pīna ity atrābhojanapratiyogino meduratvasyopalambhād divāpratiyogini kāle rātrau bhujir avasīyate evam ihāpi gehābhāvābhidhānasāmarthyāt tatpratiyogini viparyayaḥ kalpyate. anyathā tu yady abhāva evābhipretaḥ syān nāsti caitra eveti brūyāt*. YD 33,18-21). Der Vṛttikāra scheint sich ähnlichen Gedankengängen, wie sie in dieser Argumentation verwendet werden, angeschlossen zu haben und hat damit die Lehre der klassischen Mīmāṃsā grundgelegt. Denn gerade das Phänomen des Sich-Ausschließens der beobachteten Beschaffenheiten konnte zwar mit einiger Umformung als logischer Nexus in der Schlußfolgerung verstanden werden, wie dies die anderen Schulen taten, war aber als solches eben nicht für die Schlußfolgerung, wie sie vom Vṛttikāra vertreten wurde, typisch.

arthāpattisamaḥ "Zufolge einer Implikation gleich [möglicher Einspruch]"

Der *arthāpattisama* wird erstmals (?) in den Nyāyasūtren (NSū 5.1.1) als eine "Nicht stichhaltige Entgegnung" (→ *jātiḥ* 2) gelehrt. Die maskuline Endung des sprachlichen Ausdruckes erklärt sich aus der notwendigen Ergänzung des Wortes *pratiṣedha* "Zurückweisung [eines vorgebrachten Argumentes]" (vgl. NBh 2005,6; es kommt aber auch die feminine Form vor, die sich dann auf *jāti* bezieht). Die älteste erhaltene Definition des *arthāpattisama* findet sich in NSū 5.1.21: "Aufgrund des Nachweises der Gegenthese durch eine Implikation ergibt sich der *arthāpattisama*." (*arthāpattitaḥ pratipakṣasiddher arthāpattisamaḥ.*). Pakṣilasvāmin erklärt dieses Sūtra durch ein Beispiel, ohne auf die logische Struktur des *arthāpattisama* einzugehen: "Wurde

die These vertreten, daß der Ton vergänglich sei, weil er im unmittelbaren Anschluß an eine Bemühung entsteht wie der Topf, [so] ergibt sich ein *arthāpattisama*, wenn [jemand] durch eine Implikation die Gegenthese [in folgender Weise] beweist: Wenn der Ton aufgrund einer Gleichartigkeit mit Vergänglichem, [die darin besteht, daß] er im Anschluß an eine Bemühung entstanden ist, vergänglich ist, [dann] ergibt sich der Sache nach, daß er wegen der Gleichartigkeit mit Ewigem ewig ist. [Tatsächlich] kommt ihm nämlich eine Gleichartigkeit mit Ewigem zu, nämlich die Unberührbarkeit." (*anityaḥ śabdaḥ prayatnānantarīyakatvād ghaṭavad iti sthāpite pakṣe arthāpattyā pratipakṣaṃ sādhyato 'rthāpattisamaḥ. yadi prayatnānantarīyakatvād anityasādharmyād anityaḥ śabda iti, arthād āpadyate nityasādharmyān nitya iti, asti cāsya nityena sādharmyam asparśatvam iti.* NBh 1131,3-6).

Die Widerlegung des *arthāpattisama* durch die Nyāyasūtren zeigt, daß man noch nicht den logischen Grund für die Fehlerhaftigkeit dieser Entgegnung erkannt hatte, sondern nur mit den unerwünschten Folgen des *arthāpattisama* argumentiert hat. Wenn nämlich der Gegner dem Vertreter der These durch eine aufgrund einer Implikation sich ergebende Analogie mit einem anderen Beispiel auch eine der zu beweisenden entgegengesetzten Beschaffenheit nachweist, die vom Vertreter der These nicht behauptet wurde, so würde den Gegner der Fehler treffen, daß er seine eigene These aufgibt. Denn ihm könnte das Gegenteil der von ihm behaupteten entgegengesetzten Beschaffenheit in der selben Weise nachgewiesen werden. Darüber hinaus wäre eine solche Implikation grundsätzlich fehlerhaft, weil sie zwei einander entgegengesetzte Beschaffenheiten erkennen ließe und somit nicht eindeutig wäre. (Vgl. "Wenn sich aufgrund einer Implikation [der Sache nach] ein [vom Vertreter der These] nicht gesagtes [Gegenteil der These] ergibt, dann ergibt sich [für den Gegner] das Aufgeben der [eigenen] These, weil [diese sich der Sache nach ergebende Möglichkeit der gegenteiligen These] nicht gesagt wurde; ferner ist [der *arthāpattisama* nicht stichhaltig], weil diese Implikation nicht eindeutig ist." *anuktasyārthāpatteḥ pakṣahāner upapattir anuktatvād anaikāntikatvāc cārthāpatteḥ.* NSū 5.1.22). Pakṣilasvāmin scheint kaum über das in den Sūtren Gesagte hinauszugehen, wenn er an Hand des Beispieles ausführt, wieso sich durch den *arthāpattisama* für den ihn Vorbringenden das Aufgeben der eigenen These (*pakṣahāni*) ergibt: "Für jemanden, der ohne es bewiesen zu haben sagt, daß sich [in der beeinspruchten These durch eine Implikation] eine nicht zum Ausdruck gebrachte Möglichkeit [des Gegenteiles dieser These] ergibt, tritt deswegen, weil [auch in der durch seine Entgegnung vorgebrachten These die Möglichkeit ihres Gegenteiles] nicht zum Ausdruck gebracht wurde, das Aufgeben der [eigenen] Behauptung ein. Würde [nämlich] die [vom Gegner mit seiner These, daß der Ton ewig sei, nicht vorgebrachte gegenteilige] These der Vergänglichkeit [durch einen solchen *arthāpattisama* tatsächlich] erwiesen werden [können], würde sich der Sache nach ergeben, daß [der ihn Vorbringende die eigene] These von der Ewigkeit [des Tones] aufgegeben hat." (*anupapādya sāmarthyam anuktam arthād āpadyata iti bruvataḥ pakṣahāner upapattir anuktatvāt, anityapakṣasiddhāv arthād āpannaṃ nityapakṣasya hānir iti.* NBh 1132,5f). Diese kasuistisch-dialektische Widerlegung des *arthāpattisama* muß wohl inhaltlich auch für NSū 5.1.22 angenommen werden. Das zweite Argument der Widerlegung der Sūtren "weil diese Implikation nicht eindeutig ist" (s. oben), kommentiert Pakṣilasvāmin zunächst im Sinne des Sūtra: "Die [der Entgegnung zugrundeliegende] Implikation ist nämlich beiden Thesen gemeinsam. Wenn der Ton wegen [seiner] Gleichartigkeit mit Ewigem aufgrund seiner Nichtberührbarkeit ewig wie der Äther ist, dann ergibt sich der Sache nach [auch], daß er wegen [seiner] Gleichartigkeit mit Vergänglichem aufgrund des im unmittelbaren Anschluß an eine Bemühung [Entstanden]seins vergänglich ist." (*ubhayapakṣasamā ceyam arthāpattiḥ. yadi nityasādharmyād asparśatvād ākāśavac ca nityaḥ śabdaḥ, arthād āpannam anityasādharmyāt prayatnānantarīyakatvād anitya iti.* NBh 1133,2f). Daran anschließend erklärt Pakṣilasvāmin die zweite Widerlegung in NSū 5.1.22 in einer über

den Inhalt des Sūtra hinausgehenden Weise, die zeigt, daß Pakṣilasvāmin die im *arthāpattisama* verwendete Implikation wegen ihrer falschen logischen Struktur grundsätzlich widerlegt: "Auch ist dies nicht allein schon aufgrund der bloßen Verkehrung eine Implikation. In der Tat ergibt sich nämlich der Sache nach nicht, [wenn man sagt]: 'Einer Steinmasse kommt Fallen zu', daß die strömenden Wasser nicht fallen." (*na ceyaṃ viparyayamātrād ekāntenārthāpattiḥ. na khalu vai ghanasya grāvṇaḥ patanam ity arthād āpadyate dravāṇām apāṃ patanābhāva iti*. NBh 1133,3-5). Mit dieser Feststellung bindet Pakṣilasvāmin die Diskussion von NSū 2.2.3ff ein, wo die Gültigkeit der Implikation erörtert und der Einwand, daß eine Implikation nicht eindeutig und daher kein Mittel richtiger Erkenntnis sei (vgl. NSū 2.2.3: "Die Implikation ist kein Erkenntnismittel, weil sie [in ihrem Ergebnis] nicht eindeutig ist." *arthāpattir apramāṇam anaikāntikatvāt*.), zurückgewiesen wird: "[Wenn man sagt]: 'Wenn keine Wolken vorhanden sind, gibt es keinen Regen', ergibt sich der Sache nach, daß es, wenn es welche gibt, [Regen] gibt; gelegentlich gibt es ihn aber trotz vorhandener Wolken nicht. Eine solche *arthāpatti* ist [aber] kein Erkenntnismittel. [Antwort]: Der Implikation kommt die Nicht-Eindeutigkeit nicht zu, 'weil man etwas für eine Implikation ansieht, das keine Implikation ist' <NSū 2.2.4>." (*asatsu megheṣu vṛṣṭir na bhavatīti satsu bhavatīty etad arthād āpadyate, satsv api caikadā na bhavati. seyam arthāpattir apramāṇam iti. nānaikāntikatvam arthāpatteḥ, anarthāpattāv arthāpattyabhimānāt*. NBh 578,5 -579,2; im Einzelnen siehe s. v. *arthāpattiḥ*).

In der buddhistischen Vāda-Tradition begegnet der *arthāpattisama* im Tarkaśāstra (vgl. TŚ 25,6 - 26,18), wie auch bei Vasubandhu, der den *arthāpattisama* als "unrichtige Erwiderung" einordnet und in seiner Darstellung ein ähnliches Problembewußtsein wie Pakṣilasvāmin zeigt (vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. pp. 738f: "[Wenn man beim Ungleichartigen (*vipakṣaḥ*) auf Grund einer selbstverständlichen Folgerung etwas Unerwünschtes behauptet, so ist das eine entsprechende (Erwiderung) auf Grund einer selbstverständlichen Folgerung (*arthāpattisamaḥ*).] [Wenn gesagt wurde, daß eine Seele nicht vorhanden ist, weil sie nicht wahrgenommen wird, wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau, so antwortet der Vertreter des falschen Einwandes: Dann ergibt sich als selbstverständliche Folgerung, daß alles Wahrgenommene vorhanden ist. Es gibt aber Dinge, wie den Feuerkreis einer geschwungenen Fackel, die wahrgenommen werden und doch nicht vorhanden sind.]"). Bemerkenswert ist darüber hinaus noch, daß sowohl das Tarkaśāstra (vgl. TŚ 29,3ff) als auch Vasubandhu (vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. pp. 739f) die "widersprüchliche Erwiderung" namens *anutpattisama* auch als *arthāpattisama* deuten (siehe s.v. *anutpattisamaḥ*).

arthaikatvam "Einheit des Zweckes"

In der Mīmāṃsā bezeichnet der Terminus jenes Prinzip innerhalb des Systems der Ritualreflexion, welches die Einheit eines Satzes (→ *ekavākyatā*) erkennen läßt, wobei es sich nicht um die Einheit eines beliebigen Satzes im Sinne der Sprachphilosophie handelt, sondern um die Einheit jener Sätze, die im Ritual als "Ritualwort" funktionell eingefügt sind, wie beispielsweise Mantren oder Opfersprüche (*yajus*). So heißt es in MīmSū 2.1.46: "Aufgrund des *arthaikatva* handelt es sich um einen einzigen Satz, wenn im Falle der Trennung der Bedarf einer Sinnergänzung [auftritt]." (*arthaikatvād ekaṃ vākyaṃ sākāṅkṣaṃ ced vibhāge syāt.*; zur Bedeutung von *arthaḥ* vgl. MīmSū 9.2.30). Wenn auch in MīmSū 2.1.46 das *arthaikatva* ein nicht sprachliches Prinzip meint und so die Einheit des Satzes zunächst durch den Kontext des Rituals bestimmt wird, so wird dieser Begriff doch auch eindeutig in Beziehung zur sprachlichen Struktur des Satzes gezeigt (→ *ākāṅkṣā*).

Śabarasvāmin erklärt den Begriff des *arthaikatva* in seinem Kommentar zu MīmSū 2.1.46 differenzierter und zeigt den kontroversiellen Zusammenhang, in welchem er in jener Zeit erörtert wurde: "Wie läßt sich, wenn Opfersprüche aneinanderhängen, erkennen, wie weit ein [bestimmter] Opferspruch [reicht]? Jener Komplex von Wörtern, mit dem ein [bestimmter] Opferakt ausgeführt wird, ist der Komplex von

Wörtern, der ein einziger Opferspruch ist. Und wie weit [reicht dieser Komplex von Wörtern], mit dem geopfert wird? Soweit er, den Ritualakt unterstützend, in Erscheinung tritt, wird er, weil [er in diesem Ausmaß] vorzutragen ist, 'Satz' genannt; und daher heißt es [im Sūtra]: 'Aufgrund des *arthaikatva* [handelt es sich] um einen einzigen Satz'. Wenn [daher] das Eineinziger-Satz-Sein aus diesem Grunde gegeben ist, [dann] ist ein Satz der Komplex von Wörtern, der einen einzigen Zweck [verfolgt], aber [nur], wenn das bei einer [allfälligen Trennung] abgetrennte Wort einer Sinnergänzung [durch ihn] bedarf." (*atha praśliṣṭapaṭhiteṣu yajuḥṣu katham avagamyate, iyad ekaṃ yajur iti. yāvatā padasamūhenejyate tāvān padasamūha ekaṃ yajuḥ. kiyatā cejyate. yāvatā kriyāyā upakāraḥ prakāśyate tāvad vaktavyatvād vākyam ity ucyate tenābhidhīyate - arthaikatvād ekaṃ vākyam iti. etasmāc cet kāraṇād ekavākyatā bhavati tasmād ekārthaḥ padasamūho vākyam. yadi ca vibhajyamānaṃ sākāṅkṣaṃ padaṃ bhavati.* ŚBh(2) 432,1 - 345,5). Es ist begriffsgeschichtlich interessant, daß Śabara im Anschluß an die Erklärung des Sūtra einen zeitgenössischen (?) Gegner zu Wort kommen läßt, der gegen die von ihm vertretene Lehre des *arthaikatva* vom Standpunkt einer sprachlichen Überlegung des Satzes als Bedeutungseinheit aus argumentiert, sodaß man annehmen könnte, daß *arthaikatva* in MīmSū 2.1.46 ursprünglich nicht ausschließlich als "Einheit des Zweckes" verstanden worden war, sondern in der Tradition jedenfalls auch im Sinne des "Gegenstandes" eines Satzes erörtert wurde (möglicherweise hat erst Śabara die Gleichsetzung von *artha* und *prayojana* vollzogen): "[Einwand:] Kommt aber den einzelnen Sätzen nicht jeweils ein einziger Sinn zu? Gewiß, es bedarf aber bei der Trennung [einzelner Wörter] keiner Sinnergänzung. Nun, dann ergibt sich aber [für den Satz] nicht das *arthaikatva*, weil es [in ihm] eine Vielheit von Wortbedeutungen gibt; auch wurde gesagt, daß der Gesamtheit der Wörter keine [eigene von der ihren] getrennte Bedeutung zukommt. Wenn man [dagegen] sagt, daß Trennung und Verbindung [der Wörter] die Bedeutung des Satzes [ausmachen], dann ergibt sich so auch kein *arthaikatva*, weil hinsichtlich der vielen Wörter [eines Satzes] eine Vielheit von Verbindungen und Trennungen [möglich ist]. [Antwort: Das *arthaikatva* ist im Sinne der Sūtren gegeben], weil [das Mantra als Ganzes] einen einzigen Zweck (→ *prayojanam*) hat, wie das Aufzeigen des Spendens, [wenn es beispielsweise heißt]: '*devasya tvā*' ([Ich bringe] Dich [auf Antrieb] des Gottes [Savitṛ dar]; vgl. TaittS 1.1.4.2). [Daher] ist der Komplex der Wörter, der dank eines bestimmten Umfanges [fähig ist], diesen näher bestimmten [Umstand des Spendens] auszudrücken, der [eine] Satz." (*nanu padaṃ padamatraikārtham. satyaṃ, na tu tadvibhāge sākāṅkṣam. na tarhy arthaikatvam upapadyate bahutvāt padārthānām. padasamudāyasya ca pṛthagartho nāstīty uktam. bhedaḥ saṃsargo vā vākyārtha iti yady ucyate. tathā 'py ekārthatā na syāt. bahupade bhedānāṃ saṃsargāṇāṃ ca bahutvāt. ekaprayojanatvād upapannam. yathā tāvad devasya tveti nirvāpaprakāśanam. tasya viśiṣṭasya vācaka etāvān padasamūhas tad vākyam.* ŚBh(2) 435,7 - 436,3).

avayavaḥ "[Beweis]glied"

Der Terminus begegnet erstmals (?) in den Nyāyasūtren (NSū 1.1.1, 1.1.32, 1.2.1 und 5.2.11f) als gemeinsame Bezeichnung der einzelnen Beweisglieder: "Behauptung (→ *pratijñā*), Begründung (→ *hetuḥ*), Beleg (→ *udāharaṇam*), Anwendung (→ *upanayaḥ*) und Folgerung (→ *nigamanam* 1) sind die *avayavas*." (*pratijñāhetūdāharaṇopanayanigamanāny avayavāḥ.* NSū 1.1.32). Die Aufzählung von fünf Beweisgliedern zeigt, daß die Nyāyasūtren anders als die ältere Darstellung der Vāda-Kategorien bei Caraka (→ *sthāpanā*, → *pratiṣṭhāpanā*) die "Behauptung" (*pratijñā*) als integrierenden Bestandteil der Beweisstruktur betrachtet und in den Beweis einbezogen hatten. Eine ausdrückliche Lehre vom Beweis als solchen findet sich in den Nyāyasūtren noch nicht, auch wenn die einzelnen *avayavas* von einer einheitlichen Beweisstruktur her definiert werden.

Dieselben fünf *avayavas* mit Ausnahme des Terminus → *upasaṃhāraḥ* 1 für die "Anwendung" (→ *upanayaḥ*; vgl. aber NSū 1.1.38: . . .

upasaṃhāro . . . upanayaḥ.) finden sich auch beim Sāṃkhya-Lehrer Vṛṣagaṇa, der die Gesamtheit dieser Glieder als sprachliche Formulierung der Schlußfolgerung (→ *anumānam*) in Form der direkten Beweisführung (→ *vītaḥ*) versteht und so implizit eine Begründung für den Beweis als erkenntnisvermittelnde Struktur gegeben hat: "Diese <scil. *sāmānyato dṛṣṭam anumānam śeṣavat*> ist nach der verschiedenen Art der Formulierung zweifach, direkt (*vīta*) und indirekt (*āvīta*) . . . Die sprachliche Form des direkten Nachweises ist fünfgliedrig: Behauptung, Grund, Beleg, Festlegung (*upasaṃhāra*) und Folgerung." (*tasya prayogopacāraviśeṣād* <*prayogamātrabhedāt* YD 40,22> *dvaividhyam, vīta āvīta iti . . . vītasya vākyabhāvaḥ pañcapradeśaḥ, pratijñā hetur dṛṣṭānta upasaṃhāro nigamanam iti.* FRAUWALLNER Kl. Schr. 264,4-11). Damit hatte Vṛṣagaṇa Dignāgas Lehre vom Beweis als "Schlußfolgerung für einen anderen" (*parārthānumāna*) bereits in gewissem Sinne vorweggenommen. Dementsprechend bestimmt auch die jüngere Yuktidīpikā - die Lehre Vṛṣagaṇas möglicherweise in Kenntnis des dignāgeischen Verständnisses des Beweises weiterführend - den Beweis im eigentlichen Sinne, d.h. die fünf genannten Glieder als "Mittel, einen anderen erkennen zu lassen" (*parapratipādanāṅgam* YD 41,3).

Auf Seiten der jinistischen Tradition findet sich in Bhadrabāhus Kommentar zum Daśavaikālikasūtra neben der Lehre von diesen fünf Gliedern des Beweises (vgl. DVN 89-91) ein offensichtlich ebenfalls an der Tradition des Nyāya orientiertes Verfahren, das dieselben fünf Glieder nennt, wobei aber zu jedem einzelnen Schritt der Beweisführung jeweils ein zusätzliches Glied der Erklärung (*viśuddhi*) tritt (d.h. *pratijñā, pratijñāviśuddhi, hetu, hetuviśuddhi* etc.; vgl. DVN 92-141). An anderer Stelle der Niryukti wird aber noch ein anderes zehngliedriges Verfahren der Argumentation angeführt (vgl. DVN 142-153), das folgende Glieder umfaßt: Behauptung (*paiṇṇā* <*pratijñā*>), Präzisierung der Behauptung (*paiṇṇāvibhattī* <*pratijñāvibhakti*>), Begründung (*heu* <*hetu*>), Präzisierung der Begründung (*heuvibhattī* <*hetuvibhakti*>), Gegenposition (*vivakkha* <*vipakṣa*> bzw. *paḍivakkha* <*pratipakṣa*>), Zurückweisung der Gegenposition (*vivakkhapaḍiseha* <*vipakṣapratiṣedha*>), Beleg (*diṭṭhanta* <*dṛṣṭānta*>), Infragestellung [des Beleges] (*āsaṅkā* <*āśaṅkā*>), Zurückweisung der Infragestellung (*āsaṅkāpaḍiseha* <*āśaṅkāpratiṣedha*>) und Folgerung (*nigamaṇa* <*nigamana*>).

Neben diesem zehngliedrigen Verfahren der Argumentation, das aus der ausführlichen Darstellung von Lehrinhalten entstanden sein dürfte, ist noch eine andere Lehre von zehn Gliedern der Argumentation überliefert, die, wenn man der Darstellung der Yuktidīpikā glaubt, eher im Kontext des belehrenden Gespräches zu sehen ist (vgl. YD 41,4ff und 43,2ff) und folgende zehn *avayavas* kennt, nämlich fünf Glieder, die Mittel der Erklärung sind (*vyākhyāṅga*): Wunsch, [etwas Bestimmtes] zu wissen (→ *jijñāsā*), Zweifel (→ *saṃśayaḥ*), Zweck (→ *prayojanam*), mögliche Erlangung (→ *śakyaprāptiḥ*) und Ausschluß des Zweifels (→ *saṃśayavyudāsaḥ*), sowie die fünf Glieder, die den eigentlichen Beweis bilden (*parapratipādanāṅga*, s. oben; vgl. YD 41,2f: *tasya punar avayavāḥ jijñāsāsaṃśayaprayojanaśakyaprāptisaṃśayavyudāsalakṣaṇāś ca vyākhyāṅgam. pratijñāhetudṛṣṭāntopasaṃhāranigamanāni parapratipādanāṅgam iti.*). Diese Lehre ist erstmals bei Pakṣilasvāmin belegt, der die ersten fünf Glieder (*jijñāsā* usw.) als Elemente des Beweises zurückweist. Es ist anzunehmen, daß diese Lehre, deren Herkunft offen bleiben muß (vgl. NBh 269,4: *daśāvayavān eke naiyāyikā vākye sañcakṣate.*), in der Zeit nach Vṛṣagaṇa, der selbst nur fünf Glieder des Beweises vertreten hatte, in das Sāṃkhya übernommen wurde (vgl. *vītasya vākyabhāvaḥ pañcapradeśaḥ, pratijñā hetur dṛṣṭānta upasaṃhāro nigamanam iti.* FRAUWALLNER Kl.Schr. pp. 264,10f gegenüber YD 44,5: . . . *tasmāt sūktaṃ daśāvayavo vītaḥ*; vgl. dazu auch: ". . . Ferner, weil die [zehn Beweisglieder] in anderen Werken genannt sind. Denn in anderen Werken sind [diese] von Lehrern wie Vindhyavāsin usw. gelehrt worden. Und diese Lehrer sind für uns Autorität . . ." *kiñca tantrāntarokteḥ. tantrāntareṣu hi vindhyavāsiprabhṛtibhir ācāryair upadiṣṭāḥ. pramāṇaṃ ca nas te ācāryā ity . . .* YD 3,17-19).

In Pakṣilasvāmins Zurückweisung der ersten fünf dieser zehn Glieder wird erstmals (?) ein Kriterium genannt, das begründet, warum nur die von den Nyāyasūtren gelehrten fünf Glieder zum Beweis gehören, nämlich, daß nur sie den Gegenstand beweisen, wie er wirklich ist (*tattvārthasādhakabhāvāt*), was die genannten Glieder zu Gliedern des Beweises im strengen Sinne macht (vgl. "Die Glieder, nämlich die Teilelemente bzw. Bestandteile der beweisenden Aussage, sind [nur] Behauptung usw., weil [nur sie] den Gegenstand beweisen, wie er wirklich ist." *tattvārthasādhakabhāvāt tu pratijñādayaḥ sādhakavākyasya bhāgā ekadeśā avayavā iti.* NBh 271,2f; vgl. auch das Kriterium der Ablehnung der ersten fünf Glieder: *asādhakam arthasya* in NBh 270,4-8). Damit hat Pakṣilasvāmin aber deutlicher als Vṛṣagaṇa die Eigenständigkeit des Beweises als "Aussagenzusammenhang" (*śabdasamūha*; *vākya*), der einen Gegenstand erweist, erkannt und ihn nicht als eine sprachlich formulierte Schlußfolgerung "für andere" gedeutet: "Behauptung usw. sind die fünf Glieder jenes Wortzusammenhanges, in dem sich der Nachweis des zu beweisenden Gegenstandes vollzieht. Mit Bezug auf diesen [Gesamt]zusammenhang werden sie 'Glieder' genannt." (*sādhanīyārthasya yāvati śabdasamūhe siddhiḥ parisamāpyate tasya pañcāvayavāḥ pratijñādayaḥ, samūham apekṣyāvayavā ucyante.* NBh 47,2f). Logisch gesehen ist dieser "Aussagenzusammenhang" als einheitliche Struktur der eine "beweisende Satz" (*sādhakavākya*; vgl. oben NBh 271,2f). Als Glieder dieser beweisenden Aussage bilden diese und nur diese eine funktionale Einheit: "Wenn es keine 'Behauptung' gibt, wären die [anderen Glieder], beginnend mit 'Begründung', ohne Grundlage [und] könnten [so] ihre Funktion nicht erfüllen. Wenn es keine 'Begründung' gibt, [stellt sich die Frage], wessen Beweisendsein gezeigt werden sollte, wessen Festlegung im Beleg und im zu Beweisenden erfolgte, und unter begründendem Hinweis worauf die Folgerung die Wiederholung der Behauptung wäre. Fehlt der 'Beleg', [stellt sich die Frage], womit die Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit [besteht, die] als Nachweis des zu Beweisenden zum Ausdruck gebracht werden sollte bzw. kraft wessen Gleichartigkeit die Festlegung [in der Anwendung] erfolgen sollte. Ohne 'Anwendung' aber würde die beweisende Beschaffenheit, die [dann] nicht für das zu Beweisende festgelegt wäre, den Gegenstand nicht beweisen. Und [schließlich fragt man sich], wenn die 'Folgerung' fehlt, was erkennen lassen würde, daß die [Beweisglieder] 'Behauptung' usw., deren Zusammenhang [dann] nicht offenkundig wäre, zufolge des einen Gegenstandes [des Beweises nur] in solcher Weise in Funktion treten." (*asatyāṃ pratijñāyāṃ anāśrayā hetvādayo na pravarteran. asati hetau kasya sādhanabhāvaḥ pradarśyeta. udāharaṇe sādhye ca kasyopasaṃhāraḥ syāt kasya cāpadeśāt pratijñāyāḥ punarvacanaṃ nigamanaṃ syād iti. asati udāharaṇe kena sādharmyaṃ vaidharmyaṃ vā sādhyasādhanam upādīyeta, kasya vā sādharmyavaśād upasaṃhāraḥ pravarteta. upanayaṃ cāntareṇa sādhye 'nupasaṃhṛtaḥ sādhako dharmo nārthaṃ sādhayet. nigamanābhāve cānabhivyaktasaṃbandhānāṃ pratijñādīnām ekārthena pravartanaṃ tatheti pratipādanaṃ kasyeti.* NBh 316,10 - 317,6).

Die erkenntnisvermittelnde Tätigkeit dieses "Satzes" im Sinne dessen, daß er seinen Gegenstand erweist, wie er wirklich ist, ergibt sich für Pakṣilasvāmin aus dem Zusammenwirken der den Gliedern dieses Satzes jeweils entsprechenden Erkenntnismitteln: "In dem 'Satz', der die Vereinigung [dieser Beweis]glieder ist, erweisen die Erkenntnismittel, indem sie [in ihm] enthalten sind, aufgrund ihrer wechselseitigen Verbindung die [jeweiligen zu beweisenden] Gegenstände. Das Enthaltensein [der Erkenntnismittel] ergibt sich, sofern (1.) der 'Behauptung' der Bereich des [Erkenntnismittels] 'Wort' zukommt, weil die glaubwürdige Mitteilung, [genauso wie die Behauptung auf Grund und Beleg], auf Wahrnehmung und Schlußfolgerung angewiesen ist, und weil [der Aussage] eines Nicht-Ṛṣi aus sich [noch] keine Unabhängigkeit [in ihrer Maßgeblichkeit] zukommt; [sofern] (2.) der 'Grund' 'Schlußfolgerung' ist, weil man im Beleg die Übereinstimmung [mit dem zu beweisenden Fall] erkennt; . . . (3.) dem 'Beleg' der Bereich der 'Wahrnehmung' zukommt, weil vermittels des Gesehenen Nichtgesehenes erwiesen

ist; (4.) die 'Anwendung' 'Analogie' ist, weil mit [der Aussage]: 'So ist es [auch hier', der Grund für das zu Beweisende] festgelegt wird, bzw., weil die Festlegung der entgegengesetzten Beschaffenheit [des Grundes] für das Gegenteil der [zu beweisenden] Beschaffenheit mit Hilfe der Analogie mit [der Aussage]: 'Ebenso ist es [hier] nicht', erwiesen wird; [und schließlich sofern] (5.) die 'Folgerung' zeigt, daß alle [diese Glieder des Beweises] die Fähigkeit haben, den einen [zu beweisenden] Gegenstand erkennen zu lassen." (*avayavasamudāye ca vākye sambhūyetaretarābhisambandhāt pramāṇāny arthān sādhayantīti. sambhavas tāvat śabdaviṣayā pratijñā, āptopadeśasya pratyakṣānumānābhyāṃ pratisandhānād anṛṣeś ca svātantryānupapatteḥ, anumānaṃ hetuḥ, udāharaṇe sādṛśyapratipatteḥ, . . . pratyakṣaviṣayam udāharaṇaṃ dṛṣṭenādṛṣṭasiddheḥ, upamānam upanayaḥ tathety upasaṃhārāt, na ca tatheti vopamānadharmapratiṣedhe viparītadharmopasaṃhārasiddheḥ, sarveṣām ekārthapratipattau sāmarthyapradarśanaṃ nigamanam iti.* NBh 316,4-9; vgl. auch NBh 47,2 - 52,2). Weil die Erkenntnismittel in dieser Weise den *avayavas* sachlich zugeordnet sind, kann Pakṣilasvāmin die beweisende Kraft des Beweises erklären und diesen selbst als höchste Form der "Kritischen Prüfung" (→ *nyāyaḥ*) eines Gegenstandes mit Hilfe der Erkenntnismittel bestimmen (vgl. NBh 52,2: *so 'yam paramo nyāya iti*; zusammen mit NBh 38,3: *pramāṇair arthaparīkṣaṇaṃ nyāyaḥ.*).

Pakṣilasvāmin hat aber nicht nur gezeigt, daß die Beweisglieder in ihrer Gesamtheit die funktionale Einheit des Beweises bilden, sondern auch erstmals (?) den spezifischen Zweck jedes einzelnen Gliedes bestimmt: "Zweck der Behauptung ist es, die Verbindung der zu beweisenden Beschaffenheit mit [ihrem] Beschaffenheitsträger zum Ausdruck zu bringen. Zweck der Begründung ist es, das Beweisendsein für die zu beweisende Beschaffenheit, die dem Beleg gemeinsam oder entgegengesetzt ist, mitzuteilen. Zweck des Beleges ist es, das Beweisendes-und-zu-Beweisendes-Sein der beiden Beschaffenheiten in einem [konkreten] Fall zu zeigen. Zweck der Anwendung ist es, zum Ausdruck zu bringen, daß die [als] Beweisendes [verwendete] Beschaffenheit mit der zu beweisenden Beschaffenheit ein gemeinsames Substrat hat. Die Folgerung hat den Zweck, im [Hinblick auf das] zu Beweisende verkehrte Folgerungen auszuschließen, wenn das Beweisendes-und-zu-Beweisendes-Sein der beiden Beschaffenheiten, die im Beleg vorkommen, gegeben ist." (*sādhyasya dharmasya dharmiṇā sambandhopādānaṃ pratijñārthaḥ. udāharaṇena samānasya viparītasya vā sādhyasya dharmasya sādhakabhāvavacanaṃ hetvarthaḥ. dharmayoḥ sādhyasādhanabhāvapradarśanam ekatrodāharaṇārthaḥ. sādhanabhūtasya dharmasya sādhyena dharmeṇa sāmānādhikaraṇyopapādanam upanayārthaḥ. udāharaṇasthayor dharmayoḥ sādhyasādhanabhāvopapattau sādhye viparītaprasaṅgapratiṣedhārthaṃ nigamanam.* NBh 317,7-11).

In der buddhistischen Vāda-Tradition entspricht der Lehre von den fünf Gliedern des Beweises zunächst in der Yogācāra-Dialektik die Lehre von der "Grundlage der Debatte" (→ *vādādhiṣṭhānam*), welche in das "Zu Beweisende" (→ *sādhyam*) und das "Beweisende" (→ *sādhanam*) gegliedert ist, das seinerseits in acht "Beweismittel" (*sādhanāni*) zerfällt (vgl. ŚruBhū 336,26f: "Was ist das achtfach [unterteilte] Beweisende? Behauptung, Grund, Beleg, Gleichartigkeit, Ungleichartigkeit, Wahrnehmung, Schlußfolgerung und glaubwürdige Mitteilung." *sādhanam aṣṭavidhaṃ katamat. pratijñā hetur udāharaṇaṃ sārūpyaṃ vairūpyaṃ pratyakṣam anumānam āptāgamaś ca.* vgl. auch AS 105,2f). Bemerkenswert ist, daß die Śrutamayībhūmi ähnlich wie Pakṣilasvāmin die acht Beweismittel auf ihre Funktionalität hin zu begründen sucht: "Weshalb wird am Beginn die Behauptung zum Nachweis des zu beweisenden Gegenstandes vorgebracht? Um den [zu beweisen] gewünschten Gegenstand zu vermitteln. Weshalb wird der Grund herangezogen? Um den anderen hinsichtlich genau dieses behaupteten Gegenstandes durch ein Denken des Zusammenhanges [von Grund und Folge], das auf einen wahrgenommenen Sachverhalt gegründet ist, erkennen zu lassen. Weshalb wird der Beleg herangezogen? Um zu zeigen, daß dieses Denken des Zusammenhanges auf einem wahrgenommenen [allgemein bekannten] Sachverhalt

beruht. Weshalb werden Gleichartigkeit, Ungleichartigkeit, Wahrnehmung, Schlußfolgerung und glaubwürdige Mitteilung herangezogen? Um die Erkenntnis der Unvereinbarkeit oder Vereinbarkeit dieser beiden, nämlich Grund und Beleg, zu vermitteln. Die Unvereinbarkeit wiederum ist in zweifacher Weise zu verstehen: als Nichteindeutigkeit [des Grundes] und als das einem zu Beweisenden Gleichkommen [des Grundes]. Die Vereinbarkeit ist [ebenfalls] in zweifacher Weise zu verstehen: als Eindeutigkeit [des Grundes] und als Verschiedenheit von einem zu Beweisenden. Und wo eine Unvereinbarkeit besteht, gewinnt der [Beweis] im Hinblick auf den Nachweis der Behauptung keine Maßgeblichkeit, und daher ist [der Beweis dann] kein Mittel der Erkenntnis. Wo aber eine Vereinbarkeit besteht, gewinnt der [Beweis] im Hinblick auf den Nachweis der Behauptung Maßgeblichkeit, und wird daher Mittel der Erkenntnis genannt." (*kena kāraṇena sādhyasyārthasya prasiddhaye āditaḥ pratijñā* <konj.: *prakriyā*> *kriyate* <ŚrBhū$_m$ gegen *prakriyate* ŚruBhū>. *yāvad evābhirucitasyārthasya paridīpanārtham. kena kāraṇena hetur upasaṃhriyate. yāvad eva dṛṣṭavastvāśritayā* <Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen *iṣṭa°* ŚruBhū> *yuktyā tasminn eva pratijñāte 'rthe paragrāhaṇārtham* <Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen *°graha°* ŚruBhū>. *kena kāraṇena dṛṣṭānta upasaṃhriyate. yāvad eva tasyā eva yukter dṛṣṭavastvāśrayasaṃdarśanārtham. kena kāraṇena sārūpyaṃ vairūpyaṃ* <ŚrBhū$_m$; *mi mthun pa* ŚruBhū$_t$ 223b,7; fehlt aber in Y$_m$ und ŚruBhū> *pratyakṣam anumānam āptāgamaś copasaṃhriyate. yāvad tayor eva hetūdāharaṇayoḥ virodhāvirodhajñānaparidīpanārtham. sa punar virodho* <ŚrBhū$_m$ *vi[ro]dho* ŚruBhū> *dvābhyām ākārābhyāṃ veditavyaḥ; anaikāntikatvena ca sādhyasamatvena ca. avirodhas dvābhyām eva ākārābhyāṃ* <vgl. *mam pa* ŚruBhū$_t$ 224a,1 gegen *kāraṇābhyāṃ* Y$_m$, ŚrBhū$_m$> *veditavyaḥ; ekāntikatvena sādhyaviśeṣeṇa ca. yatra ca virodhas tat pratijñāsiddhau na prāmāṇikriyata iti kṛtvā na pramāṇam. yatra tv avirodhaḥ tat pratijñāsiddhau prāmāṇikriyata iti kṛtvā pramāṇam ity ucyate.* ŚruBhū 342,32 - 343,9). Asaṅga hat in seiner Lehre von der "Grundlage der Debatte" die entsprechende Lehre der älteren Śrutamayībhūmi im wesentlichen übernommen und lediglich das vierte und fünfte "Beweismittel", in der Śrutamayībhūmi "Gleichartigkeit" (*sārūpya*) bzw. "Ungleichartigkeit" (*vairūpya*), wohl unter dem Einfluß der in den Nyāyasūtren faßbaren Vāda-Tradition durch die beiden Beweisglieder "Anwendung" (*upanaya*) und "Folgerung" (*nigamana*) ersetzt (vgl. AS 105,1ff bzw. ASBh 151,6ff)

In der buddhistischen Vāda-Tradition des Tarkaśāstra dürften ebenso die fünf vom Nyāya vertretenen Glieder der Beweisführung vertreten worden sein, da im Zusammenhang mit dem Grund einer Niederlage "Zu wenig [Vorgebrachtes]" (→ *nyūnam*) diese fünf genannt werden. (Vgl. TŚ 37,24f: *pratijñā hetur udāharaṇam upanayanaṃ nigamanam iti pañcāvayavāḥ.*). Demgegenüber vertritt Vasubandhu im Vādavidhāna und dem Vādavidhi in bewußtem Gegensatz zum Nyāya und den am Nyāya orientierten Schulen nur Behauptung (→ *pratijñā*), Grund (→ *hetuḥ*) und Beispiel (→ *dṛṣṭāntaḥ*) als Glieder des Beweises, wobei er den Terminus → *sādhanam* als die seinen drei Beweisgliedern übergeordnete gemeinsame Bezeichnung im Sinne von "Beweis" verwendet.

avayavopapattiḥ "Gegebensein der Beweisglieder"

Der Terminus *avayavopapatti* wird als geforderter Vorzug eines ein Lehrsystem darlegenden Werkes (→ *tantraguṇaḥ*, → *tantrasampat*) in der Yuktidīpikā gemeinsam mit → *sūtropapattiḥ* und → *pramāṇopapattiḥ* belegt (YD 2,11) und erklärt (vgl.: "[Der erste Teil des Kompositums] 'Sūtren, Erkenntnismittel [und] Beweisglieder' ist [kopulativ zu verstehen, nämlich]: Sūtren, Erkenntnismittel und Beweisglieder. [Das ganze Kompositum ist determinativ zu verstehen, nämlich als] deren Gegebensein . . . 'Gegebensein' heißt nichts anderes als [deren] gemeinsames Vorkommen. *sūtrāṇi ca pramaṇāni cāvayavāś ca sūtrapramāṇāvayavāḥ. teṣām upapattiḥ . . . upapattiḥ sambhava ity anarthāntaram.* YD 2,13f). Demnach bezeichnet der Terminus das Erfordernis, daß in einem solchen Werk die Glieder argumentie-

render Darlegung genannt und erörtert werden (vgl. auch die breite Diskussion über die *avayavopapatti* in YD 3,1 - 4,13). Die Tantrayukti-Tradition hingegen kennt kein solches "Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke" (→ *tantrayuktiḥ*).

avaṃyasamaḥ "Zufolge des nicht Darzulegenden gleich [möglicher Einspruch]"

Der *avaṃyasama* wird erstmals (?) in den Nyāyasūtren (NSū 5.1.1) als eine "Nicht stichhaltige Entgegnung" (→ *jātiḥ* 2) gelehrt. Die maskuline Endung des sprachlichen Ausdruckes erklärt sich aus der notwendigen Ergänzung des Wortes *pratiṣedha* "Zurückweisung [eines vorgebrachten Argumentes]" (vgl. NBh 2005,6; es kommt aber auch die feminine Form vor, die sich dann auf *jāti* bezieht). NSū 5.1.4 faßt den *avaṃyasama* mit fünf anderen "Nicht stichhaltigen Entgegnungen" strukturell unter einer Definition zusammen, was darauf hinweist, daß der Nyāya zu jener Zeit bereits begonnen hatte, die verschiedenen in der "Debatte" (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1) tatsächlich begegnenden fehlerhaften Entgegnungen dem Typus nach zu ordnen: "Aufgrund [der Auswahl] alternativer Beschaffenheiten im zu beweisenden [Fall] und im Beispiel bzw. aufgrund des Umstandes, daß beide (scil. zu Beweisendes und Beispiel) zu beweisen sind, ergibt sich der zufolge Überziehens (→ *utkarṣasamaḥ*) und Einschränkens (→ *apakarṣasamaḥ*), der zufolge des Darzulegenden (→ *varṇyasamaḥ*) und des Nicht-Darzulegenden (*avarṇyasama*), der zufolge verschiedener Möglichkeiten (→ *vikalpasamaḥ*) und der zufolge des zu Beweisenden (→ *sādhyasamaḥ*) gleich [mögliche Einspruch]." (*sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād ubhayasādhyatvāc cotkarṣāpakarṣavaṃyāvaṃyavikalpasādhyasamāḥ*. NSū 5.1.4). Innerhalb dieses Typus von fehlerhaften Entgegnungen ist der *avaṃyasama* Gegenbegriff zum → *vaṃyasamaḥ*. Die konkrete Struktur des *avaṃyasama*, der nur in der Nyāya-Tradition behandelt wird, ist jedoch in den älteren Texten nicht durch ein Beispiel belegt. RUBEN war daher der Meinung, daß *vaṃyasama* und *avaṃyasama* "alte Namen" sind, "mit denen schon das Nyāyabhāṣya nicht mehr viel anfangen konnte . . . " (RUBEN 1928 p. 219, Anm. 295). Dennoch lassen sich trotz der Knappheit der Definition Pakṣilasvāmins die Auffassungen von *vaṃyasama* und *avaṃyasama* erkennen. Pakṣilasvāmins Definition lautet: "Das, was erkennen zu lassen ist, ist das Darzulegende, im gegenteiligen Fall handelt es sich um nicht Darzulegendes. Wenn man diese beiden [im Beweis] jeweils in falscher Weise als Beschaffenheiten sowohl des zu Beweisenden als auch des Belegs verwendet, ergibt sich der *vaṃyasama* bzw. der *avaṃyasama*." (*khyāpanīyo vaṃyo viparyayād avaṃyaḥ. tāv etau sādhyadṛṣṭāntadharmau viparyasyato vaṃyāvaṃyasamau bhavataḥ*. NBh 2010,3f). Die hier gemeinten "Nicht stichhaltigen Entgegnungen" kommen daher nach Pakṣilasvāmin dadurch zustande, daß vom Gegner das Darzulegende (*vaṃya*), d.h. die durch den Beweis zur Erkenntnis zu bringende Beschaffenheit, die im Beleg (→ *udāharaṇam*) anerkannt und daher dort "nicht Darzulegendes" (*avaṃya*) ist, aufgrund der Gleichartigkeit des darzulegenden Falles mit dem Beleg (vgl. die allgemeine Struktur der → *jātiḥ* 2) auch im Beleg als eine erst noch zur Erkenntnis zu bringende (*khyāpanīya* = *vaṃya*) Beschaffenheit erklärt wird, um so das ursprüngliche Argument zurückzuweisen. Das ist die Struktur des → *vaṃyasamaḥ*. Wenn aber umgekehrt die im Beleg des Beweises anerkannte und daher nicht erst noch zur Erkenntnis zu bringende Beschaffenheit (*akhyāpanīya* = *avyaṃya*) auch im darzulegenden Falle wegen der Gleichartigkeit mit dem Beleg zum nicht Darzulegenden erklärt wird, um so das ursprüngliche Argument zurückzuweisen, handelt es sich um den *avaṃyasama*. Man könnte für Pakṣilasvāmin daher folgendes Beispiel annehmen: Wurde argumentiert, daß dem Ātman so wie dem Erdklumpen Tätigkeit (scil. Bewegung) zukommt, weil er Eigenschaften besitzt, die Bedingungen für Tätigkeit sind, so könnte der Gegner im Sinne eines *vaṃyasamaḥ* antworten: 'Wenn der Ātman so wie der Erdklumpen wegen des Besitzens von Eigenschaften, die Bedingungen für Tätigkeit sind, Tätigkeit hat, dann ist dies ebenso für den Erdklumpen darzulegen'. Im Sinne des *avaṃyasama* könnte der

Gegner jedoch argumentieren: 'Wenn im Falle des Beleges nicht darzulegen ist, daß der Erdklumpen wegen des Besitzens von Eigenschaften, die Bedingungen für Tätigkeit sind, Tätigkeit hat, dann muß dies auch für den Ātman nicht erst bewiesen werden. Da dies jedoch für den Ātman bewiesen werden muß, ist das vorgebrachte Argument falsch'. Der *varṇyasama* und der *avarṇyasama* wurden schon in den Nyāyasūtren als fehlerhaft erkannt und folgendermaßen widerlegt: "Da die Festlegung [von beweisender und zu beweisender Beschaffenheit im zu beweisenden Fall] aufgrund einer bestimmten Gleichartigkeit [mit dem Beispiel] vorgenommen wurde, ergibt sich aufgrund einer Ungleichartigkeit keine Zurückweisung [des Beweises]; bzw. [ergibt sich keine Zurückweisung], weil das Beispiel [erst] aufgrund des einbeziehenden Hinweisens auf das zu Beweisende [als Beleg] möglich ist." (*kiñcitsādharmyād upasaṃhārasiddher vaidharmyād apratiṣedhaḥ. sādhyātideśāc ca dṛṣṭāntopapatteḥ.* NSū 5.1.5f; vgl. im Einzelnen s.v. *apakarṣasamaḥ*).

avavādaḥ "Unterweisende Rede"

Der Terminus bezeichnet in der Yogācāra-Tradition eine der sechs Arten der Rede (→ *vādaḥ* 2). Die Śrutamayībhūmi und Asaṅga definieren den *avavāda* inhaltlich und auch terminologisch nahezu identisch als jenen Typus der Rede, der für die spirituelle Unterweisung charakteristisch ist: "Was ist der *avavāda*? Eine Rede, die einer Person, die sich im Hinblick auf [die Vervollkommnung des] Geistes bzw. der unterscheidenden Einsicht mühen will, zur Sammlung des [noch] nicht gesammelten Geistes bzw. der Emanzipation des gesammelten Geistes dient. [Weil diese] Rede [somit] dem Erwachen zur Erkenntnis der Wahrheit, der Erlangung der Erkenntnis der Wahrheit dient, deshalb wird sie *avavāda* genannt." *avavādaḥ katamaḥ. adhicitte adhiprajñe prayoktukāmasya pudgalasya asamāhitasya vā cittasya samādhānāya* <ŚrBhū$_m$ gegen *samavadhānāya* ŚruBhū> *samāhitasya vā cittasya vimokṣāya yo vādaḥ. tattvajñānāvabodhāya tattvajñānāvagamāya vādas, tasmād* <Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen *tad* ŚruBhū> *avavāda ity ucyate.* ŚruBhū 336,4-7; vgl. den rekonstruierten Sanskrittext in AS 104,14f).

avijñātārtham "Unverständliches"

Der Terminus wird in den Nyāyasūtren (NSū 5.2.1) als einer der 22 Gründe einer Niederlage (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte genannt und bezeichnet einen inhaltlich unverständlichen Vortrag in der Debatte: "*avijñātārtha* [liegt vor, wenn] weder die Disputationsversammlung noch der Gegner [den Inhalt des Gesagten] verstanden haben, obwohl er dreimal vorgetragen wurde." (*pariṣatprativādibhyāṃ trir abhihitam apy avijñātam avijñātārtham.* NSū 5.2.9). Dieser "Grund einer Niederlage" bezeichnet daher die umgekehrte Situation des "Nicht-Verstehen" (→ *ajñānam*) genannten "Grundes einer Niederlage", bei dem nämlich ein Disputant die von der Disputationsversammlung bereits verstandenen Worte seines Gegners trotz dreimaliger Wiederholung nicht versteht (vgl. NSū 5.2.17; CarS vim 8.65). Pakṣilasvāmin, der über das im Sūtra geäußerte Verständnis nicht weiter hinausgeht, erläutert dazu: "Eine Aussage, die, obwohl sie dreimal vorgebracht wurde, aus Gründen, wie etwa Doppeldeutigkeit, unverständlicher Vortrag [oder] zu schnelles Sprechen weder vom Gegner noch von der Disputationsversammlung verstanden wird, ist unverständlich, [d.h.] *avijñātārtha*. Es gilt als Grund einer Niederlage, da es verwendet wird, um die Unfähigkeit [eines Disputanten] zu verbergen." (*yad vākyaṃ pariṣadā prativādinā ca trir abhihitam api na vijñāyate śliṣṭaśabdam apratītaprayogam atidrutoccaritam ity evamādinā kāraṇena, tad avijñātam avijñātārtham. asāmarthyasaṃvaraṇāya prayuktam iti nigrahasthānam iti.* NBh 1178,5-1179,3).

Dasselbe Verständnis des Terminus findet sich auch in der buddhistischen Vāda-Tradition des *Upāyahṛdaya und des Tarkaśāstra (vgl. UH 19,12 bzw. TŚ 37,1f). Die Vāda-Tradition der Yogacāra-Schule kennt ebenfalls einen solchen Fehler in der Debatte (→ *kathādoṣaḥ*) unter dem Terminus → *agamakam* [*vacanam*] (vgl. etwa ŚruBhū 346,12 und ASBh 153,20f).

avijñānam "Nichtverstehen"

Der Terminus bezeichnet bei Caraka einen der "Gründe einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte, nämlich "das Nichtverstehen einer Aussage, die dreimal vorgetragen wurde, wenn [diese] von der [die Debatte beurteilenden] Disputationsversammlung verstanden wurde." (*trir abhihitasya vākyasyāvijñānam* <*vākyasyāparijñānam* CarS vim 272a,16f> *pariṣadi vijñānavatyām*. $CarS_1$ [vim 8.65] 312,17).

Dieser Grund einer Niederlage entspricht dem in den Nyāyasūtren unter dem Terminus → *ajñānam* gelehrten (vgl. NSū 5.2.1 und 17). Dasselbe Verständnis findet sich auch in der buddhistischen Vāda-Tradition des *Upāyahṛdaya (vgl. UH 19,12f) und des Tarkaśāstra (vgl. TŚ 39,3f).

avinābhāvaḥ "Nicht-ohne-Vorkommen"

Der Terminus ist erstmals (?) bei Pakṣilasvāmin im Rahmen der Untersuchung des Erkenntnismittels "Zusammen-Gegebensein" (→ *sambhavaḥ*) zur Bezeichnung des erkenntnisvermittelnden Zusammenhanges zweier Gegebenheiten belegt: "'Zusammen-Gegebensein' ist das Erfassen des Vorhandenseins eines anderen [Gegenstandes] aufgrund des Erfassens des Vorhandenseins eines [bestimmten] Gegenstandes, der nicht ohne [diesen] anderen vorkommt (*avinābhāvinaḥ*). Wie beispielsweise das Erfassen des Vorhandenseins eines *āḍhaka* (= ein Viertel des Gewichtes '*droṇa*') aufgrund des Erfassens des Vorhandenseins eines *droṇa*, [oder das Erfassen des Vorhandenseins] eines *prastha* (= ein Viertel eines *āḍhaka*) aufgrund des Erfassens des Vorhandenseins eines *āḍhaka* . . . Im Falle von Gesamtheit und [ihren jeweiligen] Konstituenten, die in der Art des *avinābhāva* verbunden sind, ist das Erfassen eines [Konstituenten] durch die Gesamtheit das [Erkenntnismittel] 'Zusammen-Gegebensein'." (*sambhavo nāmāvinābhāvino 'rthasya sattāgrahaṇād anyasya sattāgrahaṇam. yathā droṇasya sattāgrahaṇād āḍhakasya sattāgrahaṇam, āḍhakasya sattāgrahaṇāt prasthasyeti . . . avinābhāvavṛttyā ca sambaddhayoḥ samudāyasamudāyinoḥ samudāyenetarasya grahaṇaṃ sambhavaḥ*. NBh 574,2-4 . . . 576,3 - 577,2). Vgl. auch die Verwendung des Terminus im Kontext der "Implikation" in der Yuktidīpikā (s. YD 33,2f; zur Übersetzung siehe s.v. *arthāpattiḥ*).

Bemerkenswert ist, daß die Belege des Gebrauches des Begriffes *avinābhāva* in der Frühzeit oft adjektivische Bildungen sind, wie etwa *avinābhāvin* ("nicht-ohne-vorkommend"), durch die die Begründung (→ *hetuḥ*) im Beweis bestimmt wird. Spätestens seit Vasubandhu gewinnt der Terminus im Kontext der Lehre vom logischen Grund (→ *hetuḥ*) an Bedeutung und ersetzt die früher für die Beziehung von Grund und Folge verwendeten Termini wie beispielsweise → *sambandhaḥ*, → *sāhacaryam*, → *sāhabhāvaḥ*, → *sādhyasādhanabhāvaḥ* usw., sodaß man vermuten könnte, daß der Begriff *avinābhāva* zunächst die konkrete Verbindung zweier Gegebenheiten meint und er erst im Kontext der Schlußfolgerung zur Bezeichnung des logischen Nexus wurde. Vgl. Vasubandhus Vādavidhi: "Der Grund ist das Vorbringen einer Beschaffenheit, die nicht ohne ein derartiges [zu Beweisendes] vorkommt." (*tādṛgavinābhāvidharmopadarśanam hetur iti*. NV 303,7; zur Identifikation des Fragmentes s. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 748; vgl. dazu auch Vasubandhus Definition des Beleges (→ *dṛṣṭāntaḥ*): "Das Beispiel ist die Mitteilung der Verbindung dieser beiden. Wodurch die Verbindung, d.h. die untrennbare Verbindung (*avinābhāvaḥ*), d.h. des solchen und des untrennbar damit Verbundenen, also des zu Beweisenden und des Beweisenden, mitgeteilt wird, das ist das Beispiel, . . ." FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 731). Die gleiche Tendenz zeigt sich auch in der Definition der Schlußfolgerung in der Yuktidīpikā: "Wenn man mit Hilfe der Wahrnehmung eines von zweien, die nicht ohne einander vorkommen (*avinābhāvinoḥ*), wahrgenommen hat, [so] ist die spätere Erkenntnis des anderen dieser beiden Verbindungsglieder, die diese [Wahrnehmung] voraussetzt, Schlußfolgerung." (*anumānaṃ dvayor avinābhāvinor ekaṃ pratyakṣeṇa pramāya tatpūrvakaṃ sambandhyantare yat paścānmānaṃ bhavati*. YD 31,19f).

Bei Uddyotakara begegnet der Terminus *avinābhāva* neben dem oben angeführten Zitat

Vasubandhus aus dem Vādavidhi auch als Bezeichnung des logischen Nexus im Kontext einer Auseinandersetzung mit Dignāgas Polemik gegen Pakṣilasvāmin (NV 153,13ff), während er selbst aber den Terminus → *avyabhicāra* vorzieht.

aviruddham "Nicht im Widerspruch stehende [Rede]"

In der Vāda-Darstellung Carakas bezeichnet der Terminus einen der "Vorzüge der Rede" (→ *vākyapraśaṃsā*; vgl. CarS vim 8.55) in der "Debatte" (→ *kathā*, → *vādaḥ* 1). Da Caraka keine Definition des Terminus gibt, läßt sich dieser in seiner Bedeutung nur als Gegenbegriff zu dem entsprechenden "Fehler der Rede" (→ *vākyadoṣaḥ*), nämlich der "Im Widerspruch stehenden [Rede]" (→ *viruddham*) bestimmen. In diesem Sinn muß *aviruddha* daher ein Reden sein, das mit dem vom Disputanten verwendeten "Beispiel" (→ *dṛṣṭāntaḥ*), der von ihm anerkannten "Lehrmeinung" (→ *siddhāntaḥ*) und der Schulkonvention (→ *samayaḥ*) nicht im Widerspruch steht (vgl. s.v. *viruddham* CarS vim 8.54).

In der buddhistischen Vāda-Tradition des *Upāyahṛdaya findet sich unter den dort aufgezählten "Vorzügen der Rede" mit *yuktyaviruddham* bzw. *prasiddhadṛṣṭāntāviruddham* (UH 10,5f; vgl. auch 17,5ff) ein vergleichbares Verständnis des Terminus.

aviśeṣasamaḥ "Zufolge des Nicht-Unterschiedes gleich [möglicher Einspruch]"

Der *aviśeṣasama* wird erstmals (?) in den Nyāyasūtren (NSū 5.1.1) als eine "Nicht stichhaltige Entgegnung" (→ *jātiḥ* 2) gelehrt. Die maskuline Endung des sprachlichen Ausdruckes erklärt sich aus der notwendigen Ergänzung des Wortes *pratiṣedha* "Zurückweisung [eines vorgebrachten Argumentes]" (vgl. NBh 2005,6; es kommt aber auch die feminine Form vor, die sich dann auf *jāti* bezieht). Die älteste erhaltene Definition des *aviśeṣasama* findet sich in NSū 5.1.23: "Der *aviśeṣasama* ergibt sich aufgrund der Folgerung, daß alles ununterschieden ist, falls wegen des Gegebenseins einer einzigen [gemeinsamen] Beschaffenheit kein Unterschied [zwischen zu beweisendem und belegendem Fall] besteht, da [doch allem] das Wirklichsein zukommt." (*ekadharmopapatter aviśeṣe sarvāviśeṣaprasaṅgāt sadbhāvopapatter aviśeṣasamaḥ*. NSū 5.1.23). Gemeint ist folgendes: Wenn es zutrifft, daß aufgrund einer gemeinsamen Beschaffenheit, die als logischer Grund verwendet wurde, hinsichtlich der zu beweisenden Beschaffenheit kein Unterschied zwischen zu beweisendem und belegendem Fall (→ *udāharaṇam*, → *dṛṣṭāntaḥ*) besteht, sodaß diese Beschaffenheit auch für den zu beweisenden Fall feststeht, so dürfte dann, wenn man als logischen Grund die Tatsache verwendet, daß allem die Beschaffenheit des Wirklichseins (*sadbhāva*) zukommt, hinsichtlich der zu beweisenden Beschaffenheit kein Unterschied zwischen dem zu beweisenden Fall und allem anderen bestehen, weswegen alles die zu beweisende Beschaffenheit besitzen müßte. Vgl. Pakṣilasvāmins Kommentar: "Wenn es keinen Unterschied gibt, insofern eine einzige Beschaffenheit, nämlich das unmittelbar im Anschluß an eine Anstrengung [Entstanden]-sein, sowohl dem Topf als auch dem Ton zukommt, [und daher] beide vergänglich sind, [dann] folgt, daß es [bezüglich der Vergänglichkeit] nirgendwo einen Unterschied gibt. Warum? Weil das Wirklichsein [als allem gemeinsame Beschaffenheit] gegeben ist. Es ist doch das Wirklichsein als eine [solche gemeinsame] Beschaffenheit eines jeden [Dinges] gegeben. Die Entgegnung aufgrund [der zu weitgehenden] Folgerung, daß wegen des Gegebenseins des Wirklichseins [als gemeinsamer Beschaffenheit von allem] bei keinem ein Unterschied besteht, ist der *aviśeṣasama*." (*eko dharmaḥ prayatnānantarīyakatvaṃ śabdaghaṭayor upapadyata ity aviśeṣe ubhayor anityatve sarvasyāviśeṣaḥ prasajyate. katham, sadbhāvopapatteḥ. eko dharmaḥ sadbhāvaḥ sarvasyopapadyate, sadbhāvopapatteḥ sarvāviśeṣaprasaṅgāt pratyavasthānam aviśeṣasamaḥ*. NBh 1133,8 - 1134,3).

Der *aviśeṣasama* wird in den Nyāyasūtren dadurch widerlegt, daß jene beweisende Beschaffenheit, die dem Beispiel und dem zu Beweisenden gemeinsam ist, und durch die so der Nicht-Unterschied von Beispiel und zu bewei-

sendem Fall faßbar wird, nicht überall gegeben, und daher die Entgegnung nicht möglich ist: "Diese Zurückweisung ist nicht [möglich], weil diese Beschaffenheit in einem bestimmten [Ding] gegeben ist und in einem anderen nicht." (*kvacit taddharmopapatteḥ kvacic cānupapatteḥ pratiṣedhābhāvaḥ*. NSū 5.1.24). Pakṣilasvāmins Erklärung geht zunächst nicht über das im Sūtra Gesagte hinaus, außer, daß er die Widerlegung im Sinne einer formalen Beweisstruktur verdeutlicht: "Wie sich aufgrund des Gegebenseins der einen [gemeinsamen] Beschaffenheit von zu beweisendem und belegendem Fall, [nämlich] dem unmittelbar im Anschluß an eine Anstrengung [Entstanden]sein eine weitere Beschaffenheit, [nämlich] die Vergänglichkeit im Sinne eines Nicht-Unterschiedes [ergibt], so gibt es keine weitere [zu beweisende] Beschaffenheit für alle Dinge, die durch das Gegebensein des Wirklichseins bedingt wäre, sodaß ein Nicht-Unterschied gegeben wäre." (*yathā sādhyadṛṣṭāntayor ekadharmasya prayatnānantarīyakatvasyopapatter anityatvaṃ dharmāntaram aviśeṣaḥ, naivaṃ sarvabhāvānāṃ sadbhāvopapattinimittaṃ dharmāntaram asti, yenāviśeṣaḥ syāt*. NBh 1134,6-8). Indem Pakṣilasvāmin aber in der Weiterführung der Widerlegung des *aviśeṣasama* über das im Sūtra Gesagte hinaus diesen als ein unabhängiges Argument für die Vergänglichkeit alles Seienden aufgrund des Wirklichseins von allem betrachtet (vielleicht auch in polemischer Intention gegen das Vergänglichkeitsargument der Buddhisten), gelingt es ihm den logischen Fehler dieses Argumentes und damit des *aviśeṣasama* zu zeigen: "Man [könnte] die Meinung [vertreten], daß eben die Vergänglichkeit [jene] andere Beschaffenheit ist, welche, bedingt durch das Gegebensein des Wirklichseins, überall in [allen] Seienden gegeben wäre. Wenn man das freilich annimmt, dann ergibt sich als These, daß alle Dinge vergänglich sind, weil ihnen Wirklichsein zukommt. In diesem Fall gibt es keinen Beleg, der nicht [schon] Gegenstand der Behauptung wäre. Ohne Beleg gibt es aber keinen logischen Grund. Es ist aber nicht möglich, daß ein Teil [des Gegenstandes] der Behauptung der Beleg ist. Denn das zu Beweisende ist nicht Beleg. Und weil nun Seiendes sowohl ewig als auch vergänglich sein [kann], ist die Vergänglichkeit [alles Seienden] nicht möglich. Daher darf man nicht sagen, daß deshalb weil das Wirklichsein [überall] gegeben ist, das Nicht-Unterschiedensein von allem die Folge ist. Sagt jemand, daß alle Dinge deswegen, weil [ihnen] das Wirklichsein zukommt, vergänglich sind, [so] anerkennt er [jedenfalls auch] die Vergänglichkeit des Tones. [Damit] ist in diesem Fall [seine] Entgegnung nicht möglich." (*atha matam anityatvam eva dharmāntaraṃ sadbhāvopapattinimittaṃ bhāvānāṃ sarvatra syād iti, evaṃ khalu vai kalpyamāne anityāḥ sarve bhāvāḥ sadbhāvopapatter iti pakṣaḥ prāpnoti. tatra pratijñārthavyatiriktam anyad udāharaṇaṃ nāsti, anudāharaṇaś ca hetur nāstīti. pratijñaikadeśasya codāharaṇatvam anupapannam, na hi sādhyam udāharaṇaṃ bhavati. sataś ca nityānityabhāvāt anityatvānupapattiḥ. tasmāt sadbhāvopapatteḥ sarvāviśeṣaprasaṅga iti nirabhidheyam etad vākyam iti. sarvabhāvānāṃ sadbhāvopapatter anityatvam iti bruvatānujñātaṃ śabdasyānityatvaṃ tatrānupapannaḥ pratiṣedha iti*. NBh 1134,9 - 1135,5).

In der buddhistischen Vāda-Tradition wird der *aviśeṣasama* im Tarkaśāstra (vgl. TŚ 12,8 und 15,23 - 17,18) behandelt und in Vasubandhus Vādavidhi als "verkehrte" Entgegnung bezeichnet. Die Erörterung des *aviśeṣasama* im Vādavidhi ist aber nicht überliefert.

avītaḥ "Indirekte Begründung", "Indirekter Nachweis"

avīta ist eine sprachliche Variante des Terminus → *āvītaḥ*, die in der Yuktidīpikā aufgrund der dort bevorzugten Lesung begegnet, der aber das Manuskript 'Ah.' in der Edition der Yuktidīpikā widerspricht (vgl. YD 40 Anm.4: "Ah. *āvīta* for *avīta* uniformally."). Da jedoch die Nyāyāgamānusāriṇī in Übereinstimmung mit dem genannten Manuskript die Lectio dificilior *āvīta* bezeugt (s. NĀA(1) 314,1ff), ist diese wohl die für das Sāṃkhya richtige sprachliche Form des Terminus, auch wenn er im Nyāya nach Pakṣilasvāmin in der Form *avīta* verwendet wird (vgl. etwa NV 291,4ff).

avyabhicāraḥ "Nicht-Fehlgehen", "Getrennt-nicht-Vorkommen"

Im Kontext der Schlußlogik bezeichnet der Terminus das gemeinsame Vorkommen von Grund (→ *hetuḥ*) und Folge (→ *sādhyam*) in dem Sinn, daß sie in keinem Fall voneinander abweichen, was den Schluß vom einen auf das andere erst ermöglicht. In seiner frühen Verwendung meint er ganz allgemein ein Nicht-Abweichen von einer bestimmten Sache, ohne direkten Bezug auf die Schlußlehre (vgl. auch s.v. *avyabhicārī*). Aber schon die Nyāyasūtren beziehen den Terminus in gewissem Sinn auf die Schlußlogik, wenn sie von einer richtigen Begründung aussagen, daß sie nicht fehlgeht (vgl. *avyabhicāraḥ* in NSū 2.2.15, das sich auf die Begründung aus NSū 2.2.13 bezieht) und wenn man darüber hinaus bedenkt, daß die Sūtren unter den Scheingründen (→ *hetvābhāsaḥ*) auch den "fehlgehenden" (→ *savyabhicāraḥ [hetuḥ]*) lehren (s. NSū 1.2.5: "Der fehlgehende [Grund] ist der nicht-eindeutige." *anaikāntikaḥ savyabhicāraḥ*; vgl. dazu auch Pakṣilasvāmins Kommentar: "'Fehlgehen' [heißt], daß [der Grund] nicht dem [zu Beweisenden] allein fest zugeordnet ist. 'Fehlgehend' [heißt er], insofern er fehlgeht." *vyabhicāra ekatrāvyavasthitiḥ. saha vyabhicāreṇa vartate iti savyabhicāraḥ.* NBh 373,3 - 374,2. In NSū 2.1.35 bzw. 4.1.5 findet sich im Zusammenhang mit der Schlußlehre auch der Gegenbegriff zu *avyabhicāra*, "Fehlgehen" nämlich → *vyabhicāraḥ*.).

Pakṣilasvāmin verwendet den Begriff wie er in den Nyāyasūtren gebraucht wird (vgl. beispielsweise NBh 608,7; 609,4 und 8). In seiner eigenen Darstellung der Schlußlogik verwendet Pakṣilasvāmin nur den allgemeineren Begriff der "Verbindung" (→ *saṃbandhaḥ*) der als Grund und Folge (→ *liṅgam*, → *liṅgī*) verwendeten Gegebenheiten, dem in seiner Erörterung des Beweises der Begriff des "Beweisendes-und-zu-Beweisendes-Sein" (→ *sādhyasādhanabhāvaḥ*) entspricht.

Im logisch-technischen Sinn begegnet der Terminus *avyabhicāra* jedoch in der Darstellung der späteren sāṃkhyistischen Schlußlehre in der Yuktidīpikā (vgl.: "Die 'dem Gemeinsamen nach erkannte [Schlußfolgerung]' (*sāmānyato dṛṣṭam*, vgl. s.v. *anumānam*) ist jene, bei der man, nachdem man einmal den *avyabhicāra* zweier Dinge erkannt hat, an einem anderen Ort und zu einer anderen Zeit den *avyabhicāra* zweier Dinge derselben Art erkennt, wie man z.B., nachdem man an einem [bestimmten] Ort die Verbindung von Rauch und Feuer erkannt hat, an einem [anderen] Ort das Vorhandensein eines anderen Feuers durch einen anderen Rauch erkennt. [Einwand]: Dies ist kein [passendes] Beispiel [für die dem Gemeinsamen nach erkannte Schlußfolgerung], weil daraus folgen würde, daß [diese Art der Schlußfolgerung von anderen] nicht unterschieden wäre. Denn im Falle jeder Schlußfolgerung erkennt man, nachdem man irgendwo den *avyabhicāra* zweier Dinge erkannt hat, in einem anderen Fall den *avyabhicāra* zweier Dinge derselben Art . . ." (*sāmānyato dṛṣṭaṃ nāma yatraikadārthayor avyabhicāram upalabhya deśāntare kālāntare ca tajjātīyayor avyabhicāraṃ pratipadyate. tadyathā kvacid dhūmāgnisambandhaṃ dṛṣṭvā kvacid dhūmāntareṇāgnyantarasyāstitvaṃ pratipadyate. āha naitad asty udāharaṇam aviśeṣaprasaṅgāt. sarvatraiva hy anumāne kvacid arthayor avyabhicāram upalabhyānyatra tajjātīyayor arthayor avyabhicāraṃ pratipadyate.* YD 38,30 - 39,1).

Auch Uddyotakara bezeugt die logisch-technische Verwendung des Terminus *avyabhicāra*, wenn er beispielsweise gegen das Sāṃkhya argumentiert: "Denn [in der Schlußfolgerung] ist nicht das gemeinsame Vorkommen [von Grund und Folge] das Erkennenlassende, sondern der *avyabhicāra*; und wenn der logische Grund aufgrund [seines] *avyabhicāra* [hinsichtlich des zu Beweisenden] den Gegenstand erkennen läßt, dann kann man nicht die Frage stellen, wie [denn] der indirekte Nachweis (→ *avītaḥ*, → *āvītaḥ*) erkennen läßt. Auch der indirekte Nachweis läßt [nämlich] aufgrund des *avyabhicāra* zufolge des gemeinsamen Fehlens [von Grund und Folge] erkennen." (*na tarhy anvayaḥ pratipādakaḥ, api tv avyabhicāraḥ. yadi cāvyabhicārād dhetur arthaṃ pratipādayati tadā adeśyam etat katham avītaḥ pratipādaka iti, avītasyāpi vyatirekāvyabhicāritvāt pratipādakatvam iti.* NV 291,9-11; vgl. auch: ". . . Daher sind für einen

[Grund], der [mit dem zu Beweisenden] gemeinsam vorkommt bzw. gemeinsam fehlt, nicht das gemeinsame Vorkommen oder das gemeinsame Fehlen die Ursache dafür, daß er Grund ist, sondern der *avyabhicāra* im Falle des gemeinsamen Vorkommens bzw. gemeinsamen Fehlens [von Grund und Folge]." . . . *tasmād anvayino vyatirekiṇaś ca nānvayavyatirekau hetubhāvanimittaṃ kin tv anvayavyatirekayor avyabhicāra iti.* NV 294,4f). Die Tatsache, daß sich der *avyabhicāra* im zunehmenden Maße als Bezeichnung des logischen Nexus durchsetzt, geht wohl darauf zurück, daß er zufolge seines ausschließenden Charakters geeigneter war als die älteren Termini (beispielsweise → *sambandhaḥ*, → *sāhabhāvaḥ*, → *sādhyasādhanabhāvaḥ*) die Ausnahmslosigkeit der als logischer Nexus verwendeten Beziehung auszudrücken. Seinem Problembewußtsein nach entspricht er jedenfalls dem ebenfalls jüngeren Terminus "Nicht-ohne-Vorkommen" (→ *avinābhāvaḥ*), der in diesem Sinn zumindest seit Vasubandhu zu belegen ist.

avyabhicāri "Nicht fehlgehend"

Ältester Beleg dieses Terminus in einer technischen Bedeutung scheint NSū 1.1.4 zu sein, wo er der Definition der Wahrnehmung dient: "Wahrnehmung ist eine Erkenntnis, welche aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstanden ist, sprachlich nicht vermittelt ist, *avyabhicārin* ist [und] den Charakter der Eindeutigkeit hat." (*indriyārthasaṃnikarṣotpannaṃ jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakaṃ pratyakṣam.*). Da in dieser Definition der Umstand, daß die Wahrnehmungserkenntnis nicht ohne ihren Gegenstand sein darf, bereits in der Formulierung "aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstanden" zum Ausdruck kommt, bezeichnet der Terminus *avyabhicārin* offensichtlich nicht eine Erkenntnis, die als solche durch das Getrennt-nicht-Vorkommen (→ *avyabhicāraḥ*) bestimmt ist, sondern eine Erkenntnis, die mit ihrem Inhalt "am Gegenstand nicht vorbeigeht", d.h. eine Erkenntnis, die objektgerecht ist. Wohl beeinflußt von der Bedeutung, die der Terminus in NSū 1.1.4 hat, begegnet *avyabhicārin*, wenn auch in verbaler Umschreibung beim Vṛttikāra Śabaras: "Was Wahrnehmung ist, das verfehlt [seinen Gegenstand] nicht (*na vyabhicarati*), [und] was [ihn] verfehlt, das ist keine Wahrnehmung." (*yat pratyakṣam, na tad vyabhicarati. yad vyabhicarati, na tad pratyakṣam.* ŚBh$_1$ 24,24f). Pakṣilasvāmin erklärt die Bedeutung des Begriffes *avyabhicārin* in der Definition der Sūtren folgendermaßen: "Die Lichtstrahlen, die in der Sommerhitze in Verbindung mit dem Dunst des Erdbodens zittern, kommen mit dem Gesichtssinn eines entfernt Stehenden in Kontakt. Dabei entsteht zufolge des Kontaktes zwischen Sinnesorgan und Gegenstand die Erkenntnis 'Wasser'. Und es tritt [die unerwünschte Folge] ein, daß [auch] dies Wahrnehmung [wäre]; daher sagte der [Sūtrakāra, um dies auszuschließen]: '*avyabhicāri*'. [Eine Erkenntnis] 'dieses', wenn es sich nicht um dieses handelt, ist eine [ihren Gegenstand] verfehlende; aber [eine Erkenntnis] 'dieses', wenn es sich um dieses handelt, ist die nicht fehlgehende (*avyabhicārin*) Wahrnehmung." (*grīṣme marīcayo bhaumenoṣmaṇā saṃsṛṣṭāḥ spandamānā dūrasthasya cakṣuṣā sannikṛṣyante, tatrendriyārthasannikarṣād udakam iti jñānam utpadyate, tac ca pratyakṣaṃ prasajyata ity ata āha - avyabhicārīti. yad atasmiṃs tad iti tad vyabhicāri, yat tu tasmiṃs tad iti tad avyabhicāri pratyakṣam iti.* NBh 112,2 - 113,4). Der diese Erklärung kommentierende Uddyotakara stellt die Frage, was dabei das Fehlgehende sei und referiert in diesem Zusammenhang eine nicht schulkonforme Auffassung: "'Dem Gegenstand kommt das Fehlgehen zu, [insofern] der Gegenstand in dieser Weise nicht gegeben ist, [wie er wahrgenommen wird]. Weil dieser fehlgeht, wird auch die Erkenntnis, die ihn zum Objekt hat, fehlgehend genannt.' [Entgegnung]: Das ist aber nicht so! Weshalb? Weil der Gegenstand so ist, [wie er ist]. Wenn diese Erkenntnis von Wasser usw. hinsichtlich der zitternden Lichtstrahlen entsteht, geht dabei der Gegenstand nicht fehl. Denn weder sind diese keine Lichtstrahlen, noch auch zittern sie nicht, sondern die Erkenntnis geht fehl, weil sie so ist, daß sie [etwas als] 'dieses' [wahrnimmt], was nicht dieses ist. Denn dort ist kein Wasser! Nachdem man aber mit den Sinnesorganen diese Licht-

strahlen gesehen hat, verkehrt sich aufgrund des die Sinnesorgane beeinträchtigenden Fehlers [die Erkenntnis]; daher handelt es sich um ein Fehlgehen der Erkenntnis, nicht des Gegenstandes." (*arthasya vyabhicārah, arthas tu tathā na bhavatīti, tadvyabhicārāt tadviṣayaṃ jñānam api vyabhicārity ucyate iti. tac ca naivam. kasmāt, arthasya tathābhāvāt. yat tad udakādijñānam upajāyate marīciṣu spandamāneṣu, na tatrārtho vyabhicaratīti; na hi te na marīcayo na vā spandante, kin tu jñānaṃ vyabhicarati, atasmiṃs tad iti bhāvād iti, na hi tatrodakam asti. tāṃs tu marīcīn indriyopaghātadoṣād indriyeṇālocya viparyetīti jñānasya vyabhicāro nārthasyeti.* NV 114,2-6).

Demgegenüber belegt bereits Śabara im Kontext der Ritualliteratur den Gebrauch des Terminus im Sinne der festen Zuordnung des Wortes zu seinem unmittelbaren Gegenstand (scil. *ākṛti*), als das, was diesem anderen fest zugeordnet ist: "Dieses Wort ['rot'] verfehlt die Röte nicht, wohl aber verfehlt es eine [bestimmte] Substanz; und es gilt, daß die Ursache das nicht verfehlt (*avyabhicārin*), dessen Ursache [sie] ist, [da das Wort 'rot' die Substanz als Gegenstand verfehlt, kann es nur der Röte fest zugeordnet sein]." (*aruṇimānam eṣa śabdo na vyabhicarati. vyabhicarati punar dravyam. avyabhicāri ca kāraṇaṃ kāraṇavatām iṣṭam.* ŚBh(4) 45,2f ad MīmSū 3.1.12). Auch hier handelt es sich nicht um ein Nicht-ohne-ein-anderes-Vorkommen, in dem Sinn, daß das Wort 'rot' zusammen mit der tatsächlichen Röte als seinem Gegenstand vorkäme, denn das Wort kommt sehr wohl ohne diese vor, vielmehr handelt es sich hier darum, daß das Wort seinem Gegenstand in der sprachlichen Vermittlung fest zugeordnet ist.

Spätestens in der Zeit zwischen Pakṣilasvāmin und Uddyotakara scheint der Terminus zur Charakterisierung eines gültigen logischen Grundes (d.h. der Grund, sofern er nicht getrennt vom zu Beweisenden vorkommt und daher schlüssig ist; → *hetuḥ*) verwendet worden zu sein (vgl. s.v. *avyabhicāraḥ*). In dieser Bedeutung scheint der Terminus den weniger exakten, für die alte sāṃkhyistische Schlußlogik belegten Begriff des *sahacārin* (vgl. NVTṬ 138,24f), bzw. *sahabhāvin* (vgl. YD 41,19f) ersetzt zu haben und entspricht dem bei Vasubandhu erstmals (?) belegten Terminus *avinābhāvin* (vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 482: *tādṛgavinābhāvidharmopadarśanaṃ hetuḥ.*), der etwa auch in YD 31,19f vorkommt.

avyavasthā "Nicht-zum-Stillstand-Kommen"

Der Terminus *avyavasthā* ist neben seiner allgemeinen Bedeutung ("Nicht-Feststellung" bzw. "Nicht-Feststehen") als Gegenbegriff zu → *vyavasthā* (vgl. beispielsweise NSū 1.1.23 bzw. 2.1.2 und 4; NBh ad NSū 1.2.5, 4.1.33 oder 5.1.3) eine terminologische Variante von → *anavasthā*, die mit der gleichen Bedeutung sowohl in den ältesten Belegen (vgl. etwa Patañjalis Glosse zu KātyV ad Pāṇ 6.1.128-135, VyMBh(3) 92,17: *cakrakam avyavasthā prasajyeta.*) als auch in späterer Zeit, jedoch teilweise in verbalisierter Form, begegnet (vgl. unter anderem ŚBh(6) 249,2-7 ad MīmSū 10.1.6).

asaṃrabdham [vacanam] "Von Leidenschaft freie [Rede]"

In der buddhistischen Yogācāra-Schule bezeichnet der Terminus eine der "Rechten Beschaffenheiten des sprachlichen Ausdrucks" (→ *vākkaraṇasampat*). Der einzige Beleg dieses Terminus findet sich in der Śrutamayībhūmi, die ihn jedoch nicht definiert, sondern nur als eine dieser Beschaffenheiten der Rede aufzählt (vgl. ŚruBhū 343,31 bzw. ASBh 153,10f, wo sich der Begriff aber nur erschließen läßt). *asaṃrabdham [vacanam]* läßt sich daher in seiner Bedeutung nur als Gegenbegriff zu dem ihm entsprechenden "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*), nämlich der "Erregten [Rede]" (→ *saṃrabdham [vacanam]*) bestimmen und muß demnach ein Reden in der Debatte bezeichnen, das nicht mit emotionellen Regungen verbunden ist.

Weder bei Caraka noch in den anderen Vāda-Traditionen findet sich ein Begriff, der mit diesem Vorzug in der Debattenführung vergleichbar wäre.

asan [apadeśaḥ] "Nichtgegebener [Grund]"

Der Terminus bezeichnet in den Vaiśeṣikasūtren eine der zwei Arten des "Nicht-Grundes" (→ *anapadeśaḥ*) und umfaßt somit, falls mit den beiden Arten eine vollständige Disjunktion gemeint ist, alle fehlerhaften Gründe, die nicht zur zweiten Art, dem "[Im Ergebnis] zweifelhaften [Grund]" (→ *saṃdigdhaḥ [apadeśaḥ]*) gehören. Es handelt sich beim *asan [apadeśaḥ]* wohl um jeden Grund, der im zu beweisenden Fall nicht gegeben ist, sei es, daß er in ihm schlechthin nicht vorkommt oder ihm widerspricht. Deshalb konnte er auch in der nachdignāgeischen Logik der Vaiśeṣika-Schule als "unerwiesener" (*asiddha*) Scheingrund interpretiert werden (vgl. Candrānanda: "Ein [Grund], der im zu beweisenden Fall nicht gegeben ist, ist der *asan*; daher ergibt sich der Sache nach, daß der *asan* der unerwiesene [Grund] ist. So verhält es sich." *asan yaḥ pakṣe nāsti, tenārthād asan asiddha ity arthaḥ.* VSūVṛ 27,2).

Das von den Vaiśeṣikasūtren erwähnte Beispiel (s. unten) läßt sich jedoch auch als Beispiel eines "Widersprüchlichen [Grundes]" (→ *viruddhaḥ [hetuḥ]*) deuten, wie dies tatsächlich von späteren Kommentatoren getan wird. Damit stellen diese im Sinne Dignāgas neben den "unerwiesenen" (*asiddha*) und den "[im Ergebnis] zweifelhaften" (*saṃdigdha*) als dritten den durch das Beispiel angeführten "widersprochenen" (*viruddha*) Nicht-Grund. Der Text der Vaiśeṣikasūtren läßt aber wohl keine andere Deutung des *asan [apadeśaḥ]* als die oben angeführte zu: "Nicht-Grund ist (a) der *asan* und (b) der [im Ergebnis] zweifelhafte (*saṃdigdha*), [wie z.B.: (a) Dieses Tier] hat Hörner, daher ist es ein Pferd; (b) [dieses Tier] hat Hörner, daher ist es eine Kuh." (*asan sandigdhaś cānapadeśaḥ. viṣāṇī tasmād aśvo viṣāṇī tasmād gaur iti ca.* VSū 3.1.11f).

asthiram [vacanam] "Inkonsistente [Rede]"

Der Terminus bezeichnet in der Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule einen der neun "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*), die als Anlaß einer "Niederlage in der Debatte" (→ *vādanigrahaḥ*) gewertet werden. Im Hetuvidyā-Abschnitt der Śrutamayībhūmi und im Abhidharmasamuccayabhāṣya wird der Terminus mit geringfügigen Varianten definiert als "[eine Rede, in der], nachdem man [etwas] vertreten hat, [dieses] aufgegeben wird, [bzw.] nachdem man es aufgegeben hat, [es wieder] vertreten wird, sowie [eine Rede], die dadurch, daß man zu hastig [spricht], verstümmelt [und] beeinträchtigt ist." (*yat pratijñāyāvajñātam avajñāya pratijñātam atitvaramāṇatayā cābhi*<Y$_{m}$(?), ŚrBhū$_{m}$(?) gegen *ati°* ŚruBhū; ASBh$_{t}$ 140b,3 bzw. ŚruBhū$_{t}$ 227b,3>*tūṃaparāmṛṣṭam* <Y$_{m}$, ŚrBhū$_{m}$ gegen *°māṇayā vācā hi tūṃaparāmṛṣṭaḥ* ASBh bzw. *°māṇayā ca atitūṃāparāmṛṣṭam* ŚruBhū>. ŚruBhū 346,19f; ASBh 154,1f). Bei Asaṅga ist der Terminus nur in der Liste der Fehler in der Debatte belegt (AS 105,18).

In den Vāda-Traditionen der anderen Schulen gibt es keinen solchen "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*), obwohl vergleichbare Fehler in der Disputation (vgl. etwa → *pratijñāsaṃnyāsaḥ*, → *pratijñāhāniḥ*) als solche gewertet werden.

ahetuḥ "Nicht-Grund"

Der Terminus, bei Caraka (CarS vim 8.27) als selbständiger Grundbegriff der Disputationslehre (→ *vādamārgapadam*) belegt, ist die gemeinsame Bezeichnung der fehlerhaften Begründungen in der Beweisführung (→ *sthāpanā*, → *pratiṣṭhāpanā*), deren Verwendung als "Grund einer Niederlage" (→ *nigrahasthānam*) gewertet wird (vgl. CarS vim 8.65). Obwohl Caraka den Begriff nicht definiert, läßt die Tatsache, daß das Wort *ahetu* die Negation von *hetu* (Grund) ist, vermuten, daß Caraka den *ahetu* entsprechend der von ihm gegebenen Definition des Grundes im Beweis als "Nicht-Ursache der [zu vermittelnden] Erkenntnis" verstanden haben dürfte (vgl. s.v. *hetuḥ*: *hetur nāmopalabdhikāraṇam*. CarS [vim 8.33] 267a,35). Die Bestimmung des *ahetu* geschieht nur durch Aufzählung der drei von Caraka vertretenen Scheingründe: "*ahetu* ist der dem Problem gleichkommende (→ *prakaraṇasamaḥ [hetuḥ]*), der dem Zweifel gleichkommende (→ *saṃśayasamaḥ [hetuḥ]*) und der einem zu Erweisenden gleichkommen-

de (→ vaṃyasamaḥ [hetuḥ]) [Grund]." (*ahetur nāma prakaraṇasamaḥ, saṃśayasamaḥ, vaṃyasamaś ceti.* CarS [vim 8.57] 271a,20f). Der Terminus *ahetu* ist eine sprachliche Variante des sich später durchsetzenden Terminus → *hetvābhāsaḥ* ("Scheingrund", s. NSū 1.2.4; vgl. aber die häufige Verwendung von *ahetu* beispielsweise in NSū 2.2.10, 21 etc.) bzw. → *anapadeśaḥ* (vgl. Candrānanda: . . . *anapadeśo 'hetuḥ.* VSūVṛ 26,19 ad VSū 3.1.10). Er bleibt aber als allgemeine Bezeichnung der fehlerhaften Gründe auch erhalten, wenn er als Terminus technicus von *hetvābhāsa* abgelöst wird (vgl. etwa Pakṣilasvāmins Definition der Scheingründe: "[Die Scheingründe], die aufgrund der Gemeinsamkeit mit einem [richtigen] Grund wie [richtige] Gründe erscheinen, sind 'Nicht-Gründe' (*ahetavo*), weil ihnen das Merkmal eines Grundes fehlt." *hetulakṣaṇābhāvād ahetavo hetusāmānyād dhetuvad ābhāsamānāḥ.* NBh 363,2; oder etwa NBh 312,2: . . . *ahetavo hetvābhāsāḥ.*).

ahetusamaḥ "Zufolge des Nicht-Grundes gleich [möglicher Einspruch]"

Der *ahetusama* wird erstmals (?) von den Nyāyasūtren als eine der "Nicht stichhaltigen Entgegnungen" (→ *jātiḥ* 2) erwähnt (NSū 5.1.1). Die maskuline Endung des sprachlichen Ausdruckes erklärt sich aus der notwendigen Ergänzung des Wortes *pratiṣedha* "Zurückweisung [eines vorgebrachten Argumentes]" (vgl. NBh 2005,6; es kommt aber auch die feminine Form vor, die sich dann auf *jāti* bezieht). Der im Rahmen dieser "Nicht stichhaltigen Entgegnung" vorkommende Terminus "Nicht-Grund" ist von "Nicht-Grund" (→ *ahetuḥ*) im Sinne von "Scheingrund" (→ *hetvābhāsaḥ*) zu unterscheiden. "Nicht-Grund" meint hier keinen fehlerhaften Grund, sondern etwas, das überhaupt kein Grund und daher logisch irrelevant ist. Die älteste überlieferte Definition findet sich in NSū 5.1.18: "Weil der Grund in keiner der drei Zeiten (scil. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) feststellbar ist, ergibt sich der *ahetusama*." (*traikālyāsiddher hetor ahetusamaḥ*). Pakṣilasvāmin kommentiert diese Bestimmung des *ahetusama* ohne ein Beispiel zu geben, da er offenbar in derselben Form auf jedes Argument als Entgegnung möglich ist. Betrifft er doch im Sinne der eristischen Polemik gegen die Gültigkeit aller Erkenntnismittel (vgl. beispielsweise Nāgārjunas Vigrahavyāvartanī, bzw. NSū 2.1.8ff. und NBh 419,2ff) die Gültigkeit des logischen Grundes überhaupt: "Der Grund ist das Beweisende. Dieses kann entweder früher als das durch ihn zu Beweisende, später oder gleich[zeitig mit ihm] gegeben sein. Wenn das Beweisende früher ist, [fragt man sich], wofür es Beweisendes ist, da es das zu Beweisende [noch] nicht gibt. Wenn es aber später ist, [fragt man sich], für welches [Beweisende] dieses das zu Beweisende ist, da es das Beweisende [noch] nicht gibt. Sind zu Beweisendes und Beweisendes aber gleichzeitig, [fragt man sich], da beide gegeben sind, was wessen Beweisendes [bzw.] was wessen zu Beweisendes ist, und so ist der Grund vom Nicht-Grund nicht unterschieden. Die Entgegnung aufgrund der Gleichartigkeit [des Grundes] mit dem Nicht-Grund ist der *ahetusama*." (*hetuḥ sādhanam, tatsādhyāt pūrvaṃ paścāt saha vā bhavet. yadi pūrvaṃ sādhanam, asati sādhye kasya sādhanam, atha paścāt, asati sādhane kasyedaṃ sādhyam, atha yugapat sādhyasādhane, dvayor vidyamānayoḥ kiṃ kasya sādhanaṃ kiṃ kasya sādhyam iti hetur ahetunā na viśiṣyate. ahetunā sādharmyāt pratyavasthānam ahetusamaḥ.* NBh 1129,3-6). Auch dieser Typus einer "Nicht stichhaltigen Entgegnung" beruht letztlich auf der kategorialen Nicht-Unterscheidung von Erkenntnisgrund (*jñāpaka*) und ursächlichem Umstand (*kāraka*) und der sich dadurch ergebenden Gleichartigkeit des Grundes des Argumentes, dem entgegnet wird, mit dem, was kein Grund ist.

Die Widerlegung des *ahetusama* in den Nyāyasūtren ist eine doppelte: "Weil das zu Beweisende durch den Grund festgestellt ist, gibt es die Nichtfeststellbarkeit [des Grundes] in den drei Zeiten nicht. Auch gibt es keine Zurückweisung dessen, was zurückgewiesen werden sollte, da eine Zurückweisung nicht möglich ist." (*na hetutaḥ sādhyasiddhes traikālyāsiddhiḥ. pratiṣedhānupapatteś ca pratiṣeddhavyāpratiṣe-*

dhaḥ. NSū 5.1.19f). Wie die zweite Widerlegung zu verstehen ist, zeigt NSū 2.1.12 im Zusammenhang mit der Widerlegung der Gültigkeit der Erkenntnismittel als solche: "Eine Zurückweisung [der Gültigkeit der Erkenntnismittel mit Hilfe ihrer Unmöglichkeit in den drei Zeiten] ist unmöglich, weil [auch diese Zurückweisung] in den drei Zeiten nicht erwiesen werden könnte." (*traikālyāsiddheḥ pratiṣedhānupapattiḥ*). Pakṣilasvāmin kommentiert beide Widerlegungen mit folgenden Worten: "Die Nichtfeststellbarkeit des Grundes in den drei Zeiten ist nicht [zu vertreten]. Warum? Weil das zu Beweisende durch den Grund erwiesen ist. Die Durchführung von etwas, das durchzuführen ist, [wie auch] das Erkennen des zu Erkennenden, beides wird aufgrund einer Ursache beobachtet. Der diesbezügliche große Bereich der Wahrnehmung ist Beleg [dafür]. Wenn allerdings gesagt wurde: 'Wofür ist [der Grund] Beweisendes, wenn es das zu Beweisende [noch] nicht gibt?', [so ist die Antwort]: 'Für das, was durchgeführt oder erkannt wird.' . . . [Ein Zurückweisen] ist, sofern der zurückweisende [Grund] früher, später oder gleichzeitig ist, nicht möglich. Da [daher] der zurückweisende [Grund] nicht möglich ist, ist der Grund des Beweises, [dem entgegnet wird], gültig." (*na traikālyāsiddhiḥ. kasmāt, hetutaḥ sādhyasiddheḥ. nirvartanīyasya nirvṛttir vijñeyasya vijñānam ubhayaṃ kāraṇato dṛśyate, so 'yaṃ mahān pratyakṣaviṣaya udāharaṇam iti. yat tu khalūktam asati sādhye kasya sādhanam iti, yat tu nirvartyate yac ca vijñāpyate tasyeti . . . pūrvam paścād yugapad vā pratiṣedha iti nopapadyate, pratiṣedhānupapatteḥ sthāpanāhetuḥ siddha iti*. NBh 1130,4-9. Vgl. auch NBh 421,10ff, wo Pakṣilasvāmin denselben Einwand gegen die Erkenntnismittel zurückweist).

In der buddhistischen Vāda-Tradition kennt das Tarkaśāstra den *ahetusama* (vgl. TŚ 12,9 und 18,16ff). Vasubandhu ordnet ihn in seinem Vādavidhi als "verkehrte" Entgegnung ein (vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 734). Die entsprechende Erörterung des *ahetusama* ist jedoch verloren.

Ā

ākāṅkṣā "Erwartung [einer Ergänzung]"

Der Begriff bezeichnet im engeren technischen Sinn die Erwartung einer Ergänzung im Falle eines sprachlichen Ausdruckes, der erst eine vollständige syntaktische Sinneinheit ergibt, falls er durch weitere sprachliche Elemente ergänzt wird. Erstmals (?) begegnet der Terminus bei Pāṇini (Pāṇ 8.2.96 und 104; vgl. auch KātyŚSū 1.3.2) als letztes Glied eines Kompositums mit der Bedeutung "etwas, das eines anderen als Ergänzung bedarf". Auch in der Mīmāṃsā scheint der Begriff hauptsächlich in den adjektivischen Komposita "ohne Erwartung einer Ergänzung" (*anākāṅkṣa*) bzw. "mit Erwartung einer Ergänzung" (*sākāṅkṣa*) belegt zu sein. Eine Definition oder Reflexion des Begriffes scheint in der frühen Zeit nicht belegt zu sein.

Die Mīmāṃsā-Sūtren (MīmSū 2.1.46) verwenden die *ākāṅkṣā* als texthermeneutisches Prinzip zur Abgrenzung von Sätzen, die beim Opfer zu rezitieren sind: "Aufgrund der Tatsache, daß die Einheit des Zweckes (→ *arthaikatvam*) gegeben ist, [erkennt man], daß es sich um einen einzigen Satz handelt, vorausgesetzt, daß bei Trennung eine *ākāṅkṣā* eintritt." (*arthaikatvād ekaṃ vākyaṃ sākāṅkṣaṃ ced vibhage syāt*. MīmSū 2.1.46). Śabara erläutert dieses hermeneutische Prinzip folgendermaßen: "Jener Komplex von Wörtern, mit dem ein [bestimmter] Opferakt ausgeführt wird, ist der Komplex von Wörtern, der ein einziger Opferspruch ist. Und wie weit [reicht dieser Komplex von Wörtern], mit dem geopfert wird? [Antwort]: Soweit er, den Ritualakt unterstützend, in Erscheinung tritt, wird er, weil [er in diesem Ausmaß] vorzutragen ist, 'Satz' genannt; und daher heißt es [in MīmSū 2.1.46]: 'Aufgrund der Tatsache, daß ein einziger Zweck gegeben ist, [handelt es sich] um einen einzigen Satz'. Wenn sich aus diesem Grund die Einheit des Satzes (→ *ekavākyatā*) ergibt, [dann] ist der Komplex von Wörtern, der einen einzigen Zweck [verfolgt] der Satz, aber [nur], wenn das bei einer [allfälligen Trennung] abgetrennte Wort mit einer *ākāṅkṣā* versehen ist. Was ist ein Beispiel dafür? *devasya tvā savituḥ prasave* ([Ich bringe] Dich auf Antrieb des Gottes Savitṛ [dar]; vgl. TaittS 1.1.4.2). Kommt [aber] hier nicht jedem einzelnen Wort ein Zweck zu? Richtig, es ist aber, wenn es abgetrennt wird, nicht mit einer *ākāṅkṣā* versehen." (*yāvatā padasamūhenejyate tāvān padasamūha ekaṃ yajuḥ. kiyatā cejyate. yāvatā kriyāyā upakāraḥ prakāśyate tāvad vaktavyatvād vākyam ity ucyate. tenābhidhīyate - arthaikatvād ekaṃ vākyam iti. etasmāc cet kāraṇād ekavākyatā bhavati tasmād ekārtha padasamūho vākyam. yadi ca vibhajyamānaṃ sākāṅkṣaṃ padaṃ bhavati. kim udāharaṇaṃ devasya tvā savituḥ prasava iti. nanu padaṃ padamātraikārtham. satyaṃ, na tu tadvibhāge sākaṅkṣam*. ŚBh(2) 435,1-7). Gruppen von Wörtern aber, die, soferne ihnen keine Erwartung einer sprachlichen Ergänzung (*ākāṅkṣā*) zukommt, gleichermaßen eigenständig sind, sind als selbständige Sätze zu trennen und nicht als ein einziger Satz zu betrachten (vgl. MīmSū 2.1.47: "Im Falle von gleichwertigen, ergibt sich die Trennung in Sätze." *sameṣu vākyabhedaḥ syāt*. Dazu Śabara: "Im Falle von gleichwertigen [Gruppen von Wörtern], die wechselseitig nicht mit einer *ākāṅkṣā* [versehen] sind, wird in [mehrere] Sätze getrennt." *sameṣu parasparānākāṅkṣeṣu vākyaṃ bhidyate*. ŚBh(2) 440,2). Vergleiche auch das Referat der Mīmāṃsā-Lehre bei Bhartṛhari: "Als ein Satz wird [von den Mīmāṃsākas ein sprachlicher Ausdruck] betrachtet, der Teile besitzt, denen im Falle einer Trennung eine *ākaṅkṣā* zukommt, der aus Wörtern besteht, denen keine *ākaṅkṣā* weiterer [Wörter] zukommt, in dem das Verbum das Regierende ist, der [Wörter] enthält, die [dieses näher] bestimmen [und] der einen einzigen Zweck hat." (*sākāṅkṣāvayavaṃ bhede parānākāṅkṣaśabdakaṃ karmapradhānaṃ guṇavad*

ekārthaṃ vākyam ucyate. VP 2.4)

Bei Pakṣilasvāmin bezeichnet der Begriff eine Erwartung in einem allgemeineren Sinn und ist nicht auf die sprachliche Situation eingeschränkt. Anläßlich der Frage, warum in NSū 2.1.6 nicht gesagt wurde, daß die Ursache eines Zweifels die Feststellung einer gemeinsamen Beschaffenheit und nicht die gemeinsame Beschaffenheit als solche ist, antwortet er: "Weil sich dies aufgrund der Aussage: 'Ausschauen nach einer Besonderheit' (NSū 2.1.6), ergibt. Das Ausschauen nach einer Besonderheit ist *ākaṅkṣā* und diese wird wirksam, wenn eine Besonderheit nicht wahrgenommen wurde; nicht aber wurde gesagt: 'Ausschauen nach einer gemeinsamen Beschaffenheit'. Wie sollte sich nämlich im Falle einer gemeinsamen Beschaffenheit keine *ākaṅkṣā* ergeben, wenn eine solche [gemeinsame Beschaffenheit] wahrgenommen wird." (*viśeṣāpekṣa iti vacanāt tatsiddheḥ, viśeṣasyāpekṣākāṅkṣā, sā cānupalabhyamāne viśeṣe samarthā, na coktaṃ samānadharmāpekṣa iti. samāne ca dharme katham ākāṅkṣā na bhaved yady ayaṃ pratyakṣaḥ syāt.* NBh 413,7-9).

ākulam [vacanam] "Abschweifende [Rede]"

In der Vāda-Tradition der Yogācāra-Schule bezeichnet *ākula* einen der neun "Fehler in der Debatte" (→ *kathādoṣaḥ*), die als "Niederlage in der Debatte" (→ *vādanigrahaḥ*) gewertet werden (ŚruBhū 346,8 und 10 sowie Y_m lesen *akuśala*, aber ŚrBhū$_m$ und ASBh *ākula*, was *tshig 'chal ba* in ŚruBhū$_t$ 227a,5 bestätigt. Es dürfte sich demnach bei *akuśala* wohl um einen Überlieferungsfehler des Y_m gegen die übrige Textüberlieferung handeln). Im Hetuvidyā-Abschnitt der Śrutamayībhūmi und auch im Abhidharmasamuccayabhāṣya wird *ākula* definiert als das, "was eine [sich] in vielerlei [verlierende] Debatte bewirkt, indem man das [zur Sprache stehende] Thema verläßt." (*yad adhikāram utsṛjya vicitrakathāpratānanam* <°*pradānam* ŚruBhū>. ŚruBhū 346,10; ASBh 153,19). Bei Asaṅga ist der Terminus nur in der Liste der Fehler der Debatte belegt.

In Carakas Aufzählung der Gründe einer Niederlage, der der Vāda-Tradition des Nyāya sowie auch der buddhistischen Vāda-Tradition des Tarkaśāstra und des *Upāyahṛdaya findet sich kein eigentliches Äquivalent zum *ākula* der Yogācāra-Tradition. Der dem *ākula* implizite Fehler, der darin besteht, daß ein Disputant das zur Rede Stehende verläßt, wird jedoch von den genannten Traditionen unter dem Terminus → *arthāntaram* als Grund einer Niederlage (→ *nigrahasthānam*) in der Debatte gewertet.

ākṛtiḥ "[Typologische] Gestalt", "[Zur Gattung gehörige] Erscheinungsform"

Als Terminus technicus bezeichnet *ākṛti* jene Erscheinungsform eines Dinges, die ihm nicht als Individuum zukommt, sondern ihm mit den Individuen seiner "Gattung" (→ *jātiḥ* 1) gemeinsam ist. Damit kommt der Terminus dem Begriff der "Gattung" oder der "Gemeinsamkeit" (→ *sāmānyam*) sehr nahe. Im Unterschied zu diesen ist ihm aber immer die Konnotation einer Konkretheit eigen, durch die zum Ausdruck kommt, was für ein Ding ein Ding ist. Besondere Bedeutung kommt der *ākṛti* in der Frage nach dem Gegenstand des Wortes (→ *śabdārthaḥ*) zu. Es scheint sogar, daß der Begriff gerade in diesem Problemzusammenhang in seiner technischen Bedeutung entwickelt wurde. Aber auch außerhalb dieser Problematik ist der Terminus etwa im frühen Nyāya belegt und wird in der frühen Mīmāṃsā beispielsweise auch im Zusammenhang mit der Schlußfolgerung an Stelle des Begriffes der "Gemeinsamkeit" verwendet (vgl. den Vṛttikāra Śabarasvāmins s.v. *anumānam*).

Eine der ältesten Deutungen des Begriffes findet sich in der Einleitung zu Patañjalis Mahābhāṣya: "[Wenn man sagt]: Das 'Wort' also ist das, was im Falle dieser unterschiedenen [Dinge] ununterschieden ist, [was], wenn diese zugrundegegangen sind, nicht zugrundegegangen ist und [was] ihnen gemeinsam ist, [so] antworten wir: Nein, [nicht das Wort ist es, sondern] die *ākṛti*." (*yat tarhi tad bhinneṣv abhinnaṃ chinneṣv achinnaṃ sāmānyabhūtaṃ sa śabdaḥ. nety āha. ākṛtir nāma sā.* VyMBh(1) 1,9f). Die *ākṛti*, nicht das Wort, ist das den

Dingen einer Gattung Gemeinsame, das worin sie ununterscheidbar sind und das seinerseits, wenn das Individuum vergeht, nicht vergeht, weil es in den anderen Individuen der Gattung erhaltenbleibt. Sie ist aber selbst nicht die Gattung (vgl. VyMBh(2) 225,14: "Die Gattung wird durch die *ākṛti* [eines Dinges] erfaßt. . . ." *ākṛtigrahaṇā jātiḥ* . . .).

Wohl aus einem ähnlichen Verständnis des Begriffes erklärt NSū 2.2.66 ($NSū_1$ 2.2.68) den Terminus: "Die *ākṛti* wird als Merkmal der Gattung bezeichnet." (*ākṛtir jātiliṅgākhyā*). Pakṣilasvāmin differenziert dieses Sūtra in folgender Weise: "Das, wodurch die Gattung und die der Gattung [fest zugeordneten] Merkmale zum Ausdruck kommen, ist als *ākṛti* zu verstehen. (*yayā jātir jātiliṅgāni ca prakhyāyante, tām ākṛtiṃ vidyāt*. NBh 691,3). Bemerkenswert ist in diesem Kontext, daß Pakṣilasvāmin mit seiner Interpretation des Sūtra, die *ākṛti* ausdrücklich in einen inneren Zusammenhang mit der Gattung und den ihr notwendig zuzuordnenden Merkmalen bringt und sie nicht, wie dies noch die Sūtren verstanden haben dürften, als äußeres Merkmal der Gattung sieht. Durch die *ākṛti* erkennt man, was ein Ding ist, wenn man sie erfaßt hat. Diesen Gedanken dürfte ein älterer Mīmāṃsaka (?) in NSū 2.2.61 zum Nachweis dafür verwendet haben, daß die *ākṛti* Gegenstand des Wortes ist: "Die *ākṛti* ist [Gegenstand des Wortes], weil sich in Abhängigkeit von ihr [durch das Wort] die Identität eines Dinges ergibt. (*ākṛtis tadapekṣatvāt sattvavyavasthānasiddheḥ*. NSū 2.2.61). Der Nyāya selbst (sowohl die Nyāyasūtren wie Pakṣilasvāmin) vertritt in jener Zeit die Auffassung, daß sowohl das Individuum (*vyakti*), die *ākṛti*, sowie auch die Gattung (*jāti*) das ist, was durch das Wort bezeichnet wird (vgl. *vyaktyākṛtijātayas tu padārthaḥ*. NSū 2.2.64 = $NSū_1$ 2.2.66 und NBh 671,2-5 s.v. *śabdārthaḥ*). Eine ganz ähnliche Auffassung hat schon Patañjali vertreten, wenn man davon absieht, daß er anders als der Nyāya die Gattung nicht als Gegenstand des Wortes kennt (vgl. VyMBh(1) 6,8f).

Die Nyāyasūtren sprechen darüber hinaus von einer *ākṛti* der Sinne (*indriya*), denen tatsächlich keine sichtbare Gestalt zukommt. Um die Fünfzahl der Sinne zu beweisen, argumentieren die Nyāyasūtren: "Nein, [es gibt nicht nur einen einzigen Sinn, sondern deren fünf], da es eine Fünfzahl der spezifischen Sinnesempfindungen, der Lokalisierungen [der Sinne im Körper], der Bewegung [der Sinne zu ihrem Gegenstand], der *ākṛti* [der Sinne] und der Stoffe, [aus denen die Sinne gebildet sind], gibt." (*na buddhilakṣaṇādhisthānagatyākṛtijātipañcatvebhyaḥ*. NSū 3.1.54). In welchem Sinne von einer *ākṛti* der Sinne gesprochen werden kann, wird durch Pakṣilasvāmins Kommentar deutlich: "[Im Falle der Sinne] ist die *ākṛti* eben [deren] Ausdehnung, [nämlich deren] Ausmaß. Sie ist fünffach: Riechen, Schmecken und Berühren sind zufolge des [spezifischen] Erfassens [ihres jeweiligen] Gegenstandes als auf ihren entsprechenden Sitz [beschränkt] zu erschließen. Der Gesichtssinn, der seinen Sitz in der Pupille hat, ist, wenn er hinausgetreten ist, seinen Gegenstand umfassend. Das Gehör ist nichts anderes als der Äther, und dieser ist als allverbreitet nur durch die Wahrnehmung des Tones zu erschließen; und er läßt unterstützt durch die psychischen Residuen (scil. Dharma und Adharma), zufolge der Begrenzung seines Sitzes [in der Ohröffnung] den Ton zur Erscheinung kommen." (*ākṛtiḥ khalu parimāṇam iyattā; sā pañcadhā, svasthānamātrāṇighrāṇarasanasparśanāni viṣayagrahaṇenānumeyāni. cakṣuḥ kṛṣṇasārāśrayaṃ bahirniḥsṛtaṃ viṣayavyāpi. śrotraṃ nānyad ākāśāt, tacca vibhu śabdamātrānubhavānumeyaṃ puruṣasaṃskāropagrahaṇāc cādhiṣṭhānaniyamena śabdasya vyañjakam iti.* NBh 792,9-12). Die *ākṛti* der Sinne ist das spezifische, räumliche Zur-Erscheinung-Kommen der jeweiligen Sinnesqualität. Damit wird aber deutlich, daß die *ākṛti* nicht in jedem Fall als bildhaft konturierte Gestalt eines Dinges zu deuten ist, sondern letztlich die strukturelle Konkretheit einer Wirklichkeit ist, in der ihre Gattung zum Ausdruck kommt und die sie daher mit anderen Individuen derselben Gattung teilt. Gerade in diesem Gedanken, daß in der *ākṛti* die Gattung eines Dinges zum Ausdruck kommt und daher die *ākṛti* im technischen Sinne der sinnenfällige Ausdruck der Gattung und nicht nur ihr Merkmal (*liṅga*) ist (vgl. unten, die

Verwendung der Wurzel *prakhyā* bzw. die negative Formulierung *anākṛtivyaṅgyāyāṃ jātau* in NBh 692,4), scheint der entscheidende Fortschritt in der Entwicklung des *ākṛti*-Begriffes zu liegen, der bei Pakṣilasvāmin greifbar wird, wenn er seine Lehre von der *ākṛti* mit den Worten zusammenfaßt: "Und diese [*ākṛti*] ist nichts anderes als die konstante Anordnung der Teile eines Wirklichen und deren Teile. Denn die Teile eines Wirklichen, für die die Anordnung [ihrer] Teile konstant ist, sind Merkmal [seiner] Gattung, [indem] man vermittels des Kopfes und der Beine erschließt, [daß es sich um] ein Rind [handelt]. Auch kommt aufgrund der konstanten Anordnung der Teile des Wirklichen die Gattung 'Rind' zum Ausdruck." (*sā ca nānyā sattvāvayavānāṃ tadavayavānāṃ ca niyatād vyūhād iti. niyatāvayavavyūhāḥ khalu sattvāvayavā jatiliṅgam, śirasā pādena gām anuminvanti. niyate ca sattvāvayavānāṃ vyūhe sati gotvaṃ prakhyāyata iti.* NBh 691,3 - 692,4). Die *ākṛti* ist aber nicht nur sinnenfälliger Ausdruck durch die die Gattung eines Dinges erkannt wird - hier scheint sich die spätere Lehre von der Wahrnehmbarkeit der Gattung in einer Vorstufe abzuzeichnen - sondern sie ist auch jener Gegenstand des Wortes, der, wenn er durch das Wort genannt wird, auch die Gattung als Wortgegenstand impliziert (vgl. NBh 670,8ff ad $NSū_1$ 2.2.66), wie dies etwa der Fall ist, wenn eine tönerne Kuh als "Kuh" bezeichnet wird. Es gibt allerdings Fälle, wo eine Gattung ohne Vermittlung der *ākṛti* erkannt wird, wie beispielsweise die Gattung von Materialien, denen als solche keine *ākṛti* zukommt: "Dort, wo die Gattung nicht durch die *ākṛti* zum Ausdruck kommt, wie im Falle von Lehm, Gold oder Silber usw., gibt es keine *ākṛti* [und sie] hört auf Gegenstand des Wortes zu sein." (*anākṛtivyaṅgyāyāṃ jātau mṛtsuvarṇaṃ rajatam ity evamādiṣv ākṛtir nivartate jahāti padārthatvam iti.* NBh 692,4 - 692,5). In diesem Kontext wird deutlich, daß das Verhältnis von *ākṛti* und "Gattung" (*jāti*) nur erkenntnistheoretisch und nicht ontologisch zu verstehen ist. Weder die *ākṛti* noch die Gattung ist ontologische Bedingung des jeweils anderen.

In der frühen Mīmāṃsā begegnet der Terminus, beispielsweise in den Mīmāṃsāsūtren, zunächst nur im Rahmen der Frage nach dem Gegenstand des Wortes (*śabdārtha*): "Die *ākṛti* aber [ist Gegenstand des Wortes], weil [das Wort] auf ein Tun abzielt." (*ākṛtis tu kriyārthatvāt.* MīmSū 1.3.33). Śabarasvāmin kommentiert das Sūtra folgendermaßen: "Die *ākṛti* ist Gegenstand des Wortes. Warum? Weil [das Wort der vedischen Vorschrift] auf ein Tun abzielt. Die Aussage: 'Es möge [der Altar] in [Form eines] Falken geschichtet werden', ist [als Vorschrift nur] im Falle der *ākṛti* möglich, wenn [nämlich] das Wort 'Falke' die *ākṛti* zum Gegenstand hat. Falls das Individuum ausgesagt sein sollte, wäre diese [Aussage] sinnlos, weil Unmögliches ausgesagt würde, [insofern] durch die Schichtung kein Falkenindividuum hervorgebracht werden kann. Daher drückt [das Wort] die *ākṛti* aus." (*ākṛtiḥ śabdārthaḥ kutaḥ. kriyārthatvāt. śyenacitaṃ cinvīta iti vacanam ākṛtau saṃbhavati yady ākṛtyarthaḥ śyenaśabdaḥ. vyaktivacane tu na cyanena śyenavyaktir utpādayituṃ śakyata ity aśakyārthavacanād anarthakaḥ tasmād ākṛtivacanaḥ.* ŚBh(2) 245,6 - 246,2).

Für das Verständnis der *ākṛti* in der Mīmāṃsā vor Śabarasvāmin läßt sich auch eine Stelle des von ihm zitierten Vṛttikāra heranziehen: "Was ist nun der Gegenstand dieses Wortes 'Kuh'? Die durch Wamme usw. bestimmte *ākṛti*, sagen wir. [Einwand]: Ist diese *ākṛti* nicht [erst] nachzuweisen, [nämlich, ob] es sie gibt oder nicht? [Antwort]: Sofern sie sinnlich wahrnehmbar ist, braucht sie nicht nachgewiesen zu werden." (*atha gaur ity asya śabdasya ko 'rthaḥ, sāsnādiviśiṣṭākṛtir iti brūmaḥ. nanv ākṛtiḥ sādhyāsti vā na veti, na pratyakṣā satī sādhyā bhavitum arhati.* $ŚBh_1$ 40,13-15). Auch hier ist die *ākṛti* nicht die individuelle Gestalt eines Dinges, sondern seine wahrnehmbare Konkretheit, sofern sie durch überindividuelle Charakteristika determiniert ist (vgl. *sāsnādiviśiṣṭā*). Im Unterschied zur Auffassung der *ākṛti* bei Patañjali und im alten Nyāya scheint es jedoch weder in den Mīmāṃsāsūtren noch auch beim Vṛttikāra eine wie immer geartete Beziehung der *ākṛti* zu einer zusätzlich zu ihr gelehrten "Gattung" (*jāti*) zu geben. Vielmehr scheint es, daß die *ākṛti* als Gegenbegriff zum

"Individuum" (*vyakti*) an Stelle der "Gattung" steht, und deren Funktion erfüllt. Dies bestätigt sich, wenn der Vṛttikāra den Begriff der *ākṛti* statt dem vom späteren Standpunkt aus zu erwartenden Begriff der "Gemeinsamkeit" (→ *sāmānyam*, das spätestens von Pakṣilasvāmin als *sāmānyaviśeṣa* mit der *jāti* identifiziert wurde; vgl. NBh 693,5) dazu verwendet, um jene Schlußfolgerung (→ *anumānam*), bei der die Verbindung durch Wahrnehmung festgestellt wurde, in ihrer Geltung für alle gleichartigen Fälle zu definieren: "[Eine Schlußfolgerung], bei der die Verbindung durch die Wahrnehmung festgestellt wurde, ist z.B. die Erkenntnis der *ākṛti* des Feuers aufgrund der *ākṛti* des Rauches." (*pratyakṣatodṛṣṭasaṃbandhaṃ yathā dūmākṛtidarśanād agnyākṛtivijñānam.* ŚBh$_1$ 30,20f).

Bei Śabarasvāmin begegnet in einem Abschnitt, in dem er eine nicht von ihm vertretene Ansicht über den Gegenstand des Wortes kommentiert, bereits eine Umdeutung der *ākṛti* im Sinne von "Gemeinsamkeit" (→ *sāmānyam*). Da er diese nicht zurückweist, könnte man annehmen, daß sie zu seinem Verständnis der *ākṛti* jedenfalls nicht im Widerspruch steht: "Was ist denn nun die *ākṛti* [und] was ist das Individuum? Die *ākṛti* ist das den Substanzen, den Eigenschaften oder den Bewegungen [eigene] Gemeinsame allein. Das Individuum [hingegen] ist [dasjenige], was die nichtgemeinsamen Besonderheiten besitzt." (*kā punar ākṛtiḥ, kā vyaktir iti? dravyaguṇakarmaṇāṃ sāmānyamātram ākṛtiḥ, asādhāraṇaviśeṣā vyaktiḥ.* ŚBh(2) 235,2 - 237,1). Gleichwohl ist diese Umdeutung der *ākṛti* nicht als Gleichsetzung mit der Vaiśeṣika-Kategorie der "Gemeinsamkeit" (*sāmānya*) zu verstehen, sondern nur so, daß die *ākṛti* mit dem Charakter der Gemeinsamkeit gesehen wird. Die *ākṛti* ist auch hier immer nur ihrem Individuum (*vyakti*) als dessen überindividuelle, typologische Gestalt gegenübergestellt, die dem Individuum als Ganzem zukommt und als solche Gegenstand des vedischen Wortes ist: "Denn die *ākṛti* ist mit dem Individuum beständig verbunden; und wenn diese, welche [mit dem Individuum] in Verbindung steht, [durch das Wort] erkannt wird, wird auch das andere, [nämlich das mit ihr] in Verbindung stehende [Individuum] erkannt. Es ist dies [aber] eine innere Wahrnehmung, daß das Individuum erkannt wird, wenn das Wort, [welches die *ākṛti* zum Gegenstand hat], ausgesprochen wird." (*ākṛtir hi vyaktyā nityasaṃbaddhā, saṃbandhinyāṃ ca tasyāṃ avagatāyāṃ saṃbandhyantaraṃ avagamyate. tad etad ātmapratyakṣaṃ yac chabda uccarite vyaktiḥ pratīyata iti.* ŚBh(2) 248,7-9). "Daher ist das Wort die Ursache der Erkenntnis der *ākṛti* [und] die Erkenntnis der *ākṛti* [ist die Ursache] der Erkenntnis des Individuums." (*tasmāc chabda ākṛtipratyayasya nimittam, ākṛtipratyayo vyaktipratyayasyeti.* ŚBh(2) 264,2f).

Bhartṛhari dagegen hat in Weiterführung der Tradition der Grammatik (vgl. oben VyMBh(1) 1,9) die *ākṛti* mit seinem Verständnis der "Gattung" (→ *jātiḥ*) ausdrücklich identifiziert, indem er den Terminus als Bezeichnung der Gattung interpretierte: "[Wenn Patañjali] '*ākṛti*' [sagt, so] ist das nicht die [typische] Gestalt (*saṃsthāna*). Was dann? Eben die 'Gattung' (*jāti*) . . . Durch die [Gattung] wird zur Erscheinung gebracht (*ākriyate*), daher [heißt sie] *ākṛti*. 'Sie werden zur Erscheinung gebracht', d.h. sie werden von anderen Wortgegenständen abgehoben, daher [heißt sie] *ākṛti*. Dank ihrer gewinnen Wort und Erkenntnis ihre Erscheinungsform, daher [heißt sie] *ākṛti*." (*ākṛtir iti <na> tat saṃsthānam. kiṃ tarhi, jātir eva . . . ākriyate anayeti ākṛtiḥ. ākriyante iti bhidyante padārthāntarebhya ity ākṛtiḥ. ākriyete buddhiśabdāv asyā iti ākṛtiḥ.* MBhDīp(4) 3,7-9). Unter der Voraussetzung dieses Verständnisses des Begriffes konnte Bhrtṛhari Patañjalis Aussagen von der *ākṛti* auf die Gattung beziehen: "[Wenn im Mahābhāṣya gesagt wurde]: 'Was im Falle der unterschiedenen [Dinge] nicht unterschieden ist', dann bringt [Patañjali] zum Ausdruck, daß es [für diese unterschiedenen Dinge nur] eine einzige [Gattung] gibt. [Und wenn es dort heißt]: 'Was, wenn diese vergangen sind, nicht vergeht', [dann] sagt er, daß die Gattung ewig ist." (*yat tarhi bhinneṣv abhinnaṃ ity ekatvaṃ kathayati. chinneṣv acchinnaṃ iti nityatvaṃ jāter āha.* MBhDīp(4) 3,2f).

āgamaḥ 1. "Hinzufügung", 2. "[Glaubwürdige] Mitteilung", "[Autoritative] Überlieferung"

1. Schon bei Kātyāyana findet sich der Terminus in der technischen Bedeutung eines das Wort erweiternden Morphems (vgl. beispielsweise KātyV 5 ad Pāṇ 1.1.20). Die älteste (?) Definition findet sich bei Patañjali: "Und *āgama* ist das Hinzukommen eines sprachlichen Elementes, das vorher nicht [zum Wort gehört hat]." *āgamaś ca nāmāpūrvaḥ śabdopajanaḥ.* VyMBh(1) 112,25). Es ist dies jedoch eine im Kontext der Grammatik eingeschränkte technische Bedeutung. Denn schon in den Mīmāṃsāsūtren begegnet der Terminus auch in der Bedeutung "Hinzufügung" im Allgemeinen. Auf die Frage, ob bei einer bestimmten Opferhandlung die geforderte Anzahl von Sāmans durch Wiederholung oder Hinzufügung anderer erreicht werden soll, wenn solche nicht ausdrücklich genannt sind, ist die Antwort der Sūtren: "Vielmehr durch *āgama* (Hinzufügung), weil eine Wiederholung nicht vorgeschrieben ist." *āgamena vābhyāsasyāśrutitvāt.* MīmSū 10.5.16; vgl. auch 10.5.26). Śabarasvāmin bemerkt zu diesem Sūtra erklärend: "Wenn beides (scil. 'Wiederholung' und *āgama*) nicht vorgeschrieben ist, ist der *āgama* (Hinzufügung) das Angemessene. In diesem Sinne ist die Zahl [von Sāmans], die durch *āgama* vollgemacht wurde, die entsprechende. Demgegenüber ist die durch Wiederholung vollgemachte [Zahl] nicht die entsprechende. Daher ist sie durch *āgama* voll zu machen." (*ubhayasminn aśrūyamāṇa āgamo nyāyyaḥ. evam āgamapūritā saṃkhyā samañjasā bhaviṣyati. itarathābhyāsapūritā samañjasā syāt. tasmād āgamena pūrayitavyeti.* ŚBh(6) 408,15-18).

2. Neben dieser ersten Verwendung des Terminus *āgama* findet sich spätestens seit dem Yogabhāṣya der Gebrauch von *āgama* zur Bezeichnung des Erkenntnismittels (→ *pramāṇam*) "Wort" (→ *śabdaḥ*): "Wird ein gesehener oder erschlossener Gegenstand von einem Glaubwürdigen mit Hilfe des 'Wortes' mitgeteilt, um einem anderen die eigene Erkenntnis zu vermitteln, so ist der aufgrund des Wortes beim Hörenden [eintretende] Bewußtseinsvorgang, der diesen Gegenstand zum Objekt hat, der *āgama*. Der *āgama*, dessen Gegenstand nicht Glauben verdient, d.h. nicht vom Sprechenden [selbst] gesehen oder erschlossen wurde, ist unverläßlich. [Handelt es sich aber] um den ursprünglichen Sprechenden (*mūlavaktari*), der den Gegenstand [selbst] gesehen oder erschlossen hat, so gibt es keine Unverläßlichkeit." (*āptena dṛṣṭo 'numito vārthaḥ paratra svabodhasaṃkrāntaye śabdenopadiśyate, śabdāt tadarthaviṣayā vṛttiḥ śrotur āgamaḥ. yasyāśraddheyārtho vaktā na dṛṣṭānumitārthaḥ sa āgamaḥ plavate. mūlavaktari tu dṛṣṭānumitārthe nirviplavaḥ syāt.* YBh 30, 2-5). Dieser Gebrauch des Terminus wurde aber sicher nicht vom Yogabhāṣya eingeführt, was sich etwa an seiner Verwendung in der Sāṃkhyakārikā (vgl. SK 6 und YD 45,3-24 s.v. *āptāgamaḥ*) bzw. in Pakṣilasvāmins Nyāyabhāṣya belegen läßt. So heißt es etwa bei der Erörterung des Beispiels: "Und das [Beispiel (d.h. der wahrnehmbare Gegenstand)] wird [in NSū 1.1.1] separiert genannt. Beruhen [doch] auf ihm Schlußfolgerung und *āgama*. Wenn es ein Beispiel gibt, gibt es Schlußfolgerung und *āgama*; wenn es [dieses] nicht gibt, gibt es sie nicht." (*tasya pṛthagvacanaṃ ca tadāśrayāv anumānāgamau, tasmin sati syātām anumānāgamau, asati ca na syātām.* NBh 45,2f; vgl. auch NBh 48,2 und 92,7f). Die Erwähnung des Beispiels (→ *dṛṣṭāntaḥ*) im Zusammenhang mit *āgama* ergibt sich, da das Wort, um Erkenntnis zu vermitteln, Bezeichnung eines unabhängig vom konkreten Fall wahrnehmbaren Gegenstandes sein muß, der daher als "Beispiel" dienen kann. Bei der im Yogabhāṣya vorliegenden Auffassung des *āgama* handelt es sich um eine ähnliche wie jene, die von den Nyāyasūtren und Pakṣilasvāmin vertreten wurde (siehe s.v. *śabdaḥ*), insofern der Terminus hier das Erkenntnismittel "Wort" (→ *śabdaḥ*) im Allgemeinen bezeichnet, nicht nur die autoritative Überlieferung des Veda (→ *śrutiḥ*) oder einer Offenbarung, die von Gott verkündet wurde, wie dies beispielsweise Śaṅkara in seinem Kommentar zu dieser Stelle des Yogabhāṣya durch die Gleichsetzung von ursprünglich Sprechendem (*mūlavaktṛ*) und Gott (*īśvara*) nahezulegen sucht (vgl. YBhVi 31,1f).

Schon im Yogabhāṣya finden sich aber Stellen, in denen der Terminus *āgama* auch als Bezeichnung für die als Erkenntnismittel verstandene autoritative Überlieferung verwendet oder eine solche Verwendung vorbereitet wird: "Und die Schlußfolgerung, die sich in der zusammenfassenden [Erkenntnis] der bloßen Gemeinsamkeit erschöpft, ist zur Erkenntnis der besonderen [Bestimmungen des Īśvara] nicht geeignet. Die Erkenntnis seiner [besonderen] Bestimmungen, wie [etwa sein] Name usw., ist durch *āgama* zu gewinnen." (*sāmānyamātropasaṃhāre ca kṛtopakṣayam anumānaṃ na viśeṣapratipattau samartham iti. tasya saṃjñādiviśeṣapratipattir āgamataḥ paryanveṣyā.* YBh 72,2f). Diese Bedeutung des Terminus scheint auch bei Pakṣilasvāmin belegt zu sein, wenn dieser beispielsweise bemerkt: "Auch aufgrund des *āgama* [wird erkannt], daß Gott (*īśvara*) Seher, Erkenner und Allwissender ist." (*āgamāc ca draṣṭā boddhā sarvajñātā īśvara iti.* NBh 944,7). In derselben Bedeutung verwendet er ihn vermutlich auch, wenn er den Begriff → *nyāyaḥ* als "Untersuchen eines Gegenstandes mit Hilfe der Erkenntnismittel" definiert und dazu bemerkt: "[Er ist nämlich] ein schlußfolgerndes Überdenken, dem durch Wahrnehmung und *āgama* (Überlieferung) [Gewonnenes] zu Grunde liegt. Dies ist Nachprüfung (→ *anvīkṣā*). Nachprüfung ist das Nachprüfen dessen, was [bereits] durch Wahrnehmung und *āgama* erkannt wurde." (*pratyakṣāgamāśritam anumānam, sānvīkṣā. pratyakṣāgamābhyām īkṣitasyānvīkṣaṇam anvīkṣā.* NBh 39,2-4).

Die früheste (?) Definition des *āgama* ausschließlich im Sinne der autoritativen Überlieferung findet sich bei Bhartṛhari: "*āgama* ist [autoritative] Belehrung, die durch das Vermitteltsein in einer Tradition bestimmt ist. Diese besteht einerseits in der gehörten (→ *śrutiḥ*), andererseits in der erinnerten (→ *smṛtiḥ*) [Belehrung]." (*pāramparyeṇāvacchinna upadeśa āgamaḥ. śrutilakṣaṇaḥ smṛtilakṣaṇaś ca.* MBhDīp(4) 7,16f). Bemerkenswert bei dieser Definition ist, daß *āgama* entgegen dem späteren Gebrauch jede autoritative Überlieferung der vedisierenden Orthodoxie einschließlich des Veda meint und diesem noch (?) nicht als Bezeichnung hinduistischer Traditionen (*āgama* als Gegenbegriff zu *nigama* = Veda) gegenübersteht. Eine nicht unähnliche Auffassung ist auch für das Pāśupata bei Kauṇḍinya belegt (vgl.: "*āgama* ist die von Gott ausgehend über die Tradition der Lehrer überlieferte [Heils]lehre." *āgamo nāma ā maheśvarād gurupāramparyāgataṃ śāstram.* PABh 7,15-17).

āgamaviruddham [anumānam] "Im Widerspruch zur Überlieferung stehendes [Folgern]"

Der Terminus bezeichnet bei Pakṣilasvāmin eine der beiden von ihm erwähnten Scheinformen der argumentativen Reflexion (→ *nyāyābhāsaḥ*). Neben dem "Im Widerspruch zur Wahrnehmung stehenden [Folgern] (→ *pratyakṣaviruddham [anumānam]*) bezeichnet *āgamaviruddha* jenes Folgern, das im Widerspruch zur autoritativen Überlieferung (→ *āgama* 2) steht: "Was ist nun diese argumentative Reflexion (→ *nyāyaḥ*)? Die argumentative Reflexion ist das Untersuchen eines Gegenstandes mit Hilfe der Erkenntnismittel, [nämlich] ein schlußfolgerndes Überdenken, dem durch Wahrnehmung und Überlieferung [Gewonnenes] zu Grundes liegt. Dies ist Nachprüfung (→ *anvīkṣā*). Nachprüfung ist das Nachprüfen dessen, was [bereits] durch Wahrnehmung und Überlieferung erkannt wurde. . . Das schlußfolgernde Überdenken im Widerspruch zu Wahrnehmung und Überlieferung hingegen, ist eine Schein[form] der argumentativen Reflexion." (*kaḥ punar ayaṃ nyāyaḥ. pramāṇair arthaparīkṣaṇaṃ nyāyaḥ. pratyakṣāgamāśritam anumānam, sānvīkṣā. pratyakṣāgamābhyām īkṣitasyānvīkṣaṇam anvīkṣā. . . yat punar anumānaṃ pratyakṣāgamaviruddhaṃ nyāyābhāsaḥ sa iti.* NBh 38,3 - 39,4). In dieser Definition der argumentativen Reflexion scheint das Wort *anumāna* nicht das Erkenntnismittel Schlußfolgerung im engeren Sinn zu meinen, sondern ein mit Hilfe der Schlußfolgerung vor sich gehendes Überdenken. Im *āgamaviruddha* wie in der zweiten von Pakṣilasvāmin erwähnten Scheinform argumentativer Reflexion deutet sich eine Begriffsentwicklung an, die zur späteren Auffassung des → *kālātītaḥ [hetuḥ]* genannten Scheingrundes führt.

āptaḥ "Glaubwürdig", "Glaubwürdiger"

In einer erkenntnistheoretisch noch kaum reflektierten Weise begegnet der Terminus *āpta* beispielsweise schon in der Manusmṛti zur Bestimmung von Personen, die geeignet sind, in einer Rechtssache als Zeugen auszusagen: "In allen [vier] Gesellschaftsklassen (*varṇa*) sollen [nur] *āpta*s zu Zeugen in Rechtssachen gemacht werden, [Leute nämlich], die [ihren] Dharma zur Gänze kennen und frei von Habgier sind. [Leute] aber, die nicht so sind, soll man [als Zeugen] vermeiden." (*āptāḥ sarveṣu varṇeṣu kāryāḥ kāryeṣu sākṣiṇaḥ | sarvadharmavido 'lubdhā viparītāṃs tu varjayet ||* Manu 8.63).

Innerhalb der Lehre von den Erkenntnismitteln (→ *pramāṇam*) dient der Begriff *āpta* von Anfang an zur Definition des Erkenntnismittels "Wort" (→ *āgamaḥ*, → *aitihyam*, → *āptāgamaḥ*, → *āptaśrutiḥ*, → *śabdaḥ*). Alte Belege für diese Verwendung finden sich etwa in NSū 1.1.7: "[Das Erkenntnismittel] 'Wort' ist die Unterweisung durch einen *āpta*." (*āptopadeśaḥ śabdaḥ*.) oder CarS [vim 8.41] 268b,38: "[Autoritative] Überlieferung ist eine glaubwürdige (*āpta*) Belehrung, wie der Veda usw." (*aitihyaṃ nāmāptopadeśo vedādiḥ*.). In dieser doppelten Bedeutung findet sich das Wort *āpta* auch als Bestandteil von Termini technici, die das Erkenntnismittel "Wort" bezeichnen, wie beispielsweise → *āptavacanam*, → *āptaśrutiḥ* und → *āptāgamaḥ*.

Die vielleicht älteste Definition des Begriffes ist in der Yuktidīpikā belegt und dürfte von Vṛṣagaṇa stammen (vgl. FRAUWALLNER Kl. Schr. p. 261). Sie lautet: "Wer worin bewandert und in dem [demgemäßen] Handeln fehlerlos ist, der ist darin ein *āpta*. Dessen Unterweisung ist glaubwürdige Mitteilung (*āptavacana*)." (*yo yatrābhiyuktaḥ karmaṇi cāduṣṭas sa tatrāptas tasyopadeśa āptavacanam*. YD 3,21f). Anders als bei Manu scheint hier der Begriff des Glaubwürdigen am Beispiel des kundigen Fachmannes gewonnen zu sein. Die Yuktidīpikā selbst erklärt den Terminus, wohl dem zeitgenössischen Gebrauch entsprechend, sowohl im Sinne des Gesprochenen als auch des Sprechers folgendermaßen: "Die Äußerung eines, der von Begehren usw. frei ist, [und] die als Ursache für [die Erkenntnis von etwas] dient, das [den anderen Erkenntnismitteln] unzugänglich ist, ist *āpta*. Vernommenes (*śruti*) ist Vernehmen [des Vernommenen]. Und [das Kompositum] *āptaśruti* [in SK 5 bedeutet]: dieses Vernommene ist glaubwürdig. Oder [es heißt]: 'der Glaubwürdige' [in dem Sinn] eines, dem das glaubwürdige [Vernommene] zukommt." (*āptā nāma rāgādiviyuktasyāgṛhyamāṇakāraṇaparārthā vyāhṛtiḥ. śravaṇaṃ śrutiḥ. āptā cāsau śrutir āptaśrutiḥ. athavā āptāsyāstīty āptaḥ*. YD 39,27f; vgl. auch die bei Uddyotakara belegte Diskussion zwischen Nyāya und Mīmāṃsā über die Bedeutung des Kompositums *āptopadeśa* in NV 174,6: *tasmād āptaś cāsāv upadeśaś ceti yuktaṃ nāptasyopadeśa iti*.).

Vom frühen Sāṃkhya beeinflußt (?) scheint auch die Definition eines *āpta*, die Caraka anläßlich der Erörterung der Mittel einer wissenschaftlichen Untersuchung (→ *parīkṣā*) gibt und die die Glaubwürdigkeit des *āpta* im Sinne der Sāṃkhya-Philosophie zu begründen sucht: "Gebildete, kluge [Leute], die kraft ihrer Askese und ihres Wissens frei sind von [den Wirkungen von] Rajas und Tamas, [und] deren Wissen sich auf [alle] drei Zeiten [erstreckt], fehlerlos und immer unbehindert ist, sind *āpta*. Deren Rede ist frei von Zweifel [und] wahr. Warum sollten diese die Unwahrheit sagen, sind sie doch ohne Rajas und Tamas." (*rajastamobhyāṃ nirmuktās tapojñānabalena ye | yeṣāṃ trikālam amalaṃ jñānam avyāhataṃ sadā || āptāḥ śiṣṭā vibuddhās te teṣāṃ vākyam asaṃśayam | satyaṃ, vakṣyanti te kasmād asatyaṃ nīrajastamāḥ ||* CarS [sū 11.18f] 70b,36-39). In dieser Definition wie auch in jener der Yuktidīpikā bahnt sich eine Entwicklung an, die den Begriff des *āpta* nicht mehr allgemein für jeden "Kundigen" und daher Glaubwürdigen verwendet, wie dies bei Vṛṣagaṇa (in gewissem Sinne auch bei Pakṣilasvāmin, s. unten) der Fall zu sein scheint, sondern diesen jenen Glaubwürdigen vorbehält, die über ein höheres Erkenntnisvermögen verfügen und daher wahre Aussagen über Dinge machen können, die der gewöhnlichen Erkenntnis unzugänglich sind (vgl. YD 45,10-12: "Wir lehren, daß Gott und die Maharṣis glaubwürdig sind, deren Fehler wie

Begehren usw. geschwunden sind, deren Lehre frei von Zweifel ist und die Dinge erkennen, die den Sinnen unzugänglich sind, nicht aber, daß alle [Kundigen glaubwürdig] sind." *vyapagata-rāgādidoṣāṇām asandigdhamatīnām atīndriyārthadṛṣvanām īśvaramaharṣiṇām āptatvam ācakṣmahe, na sarveṣām.*).

Im Nyāya findet sich eine Lehre vom *āpta* und damit eine ausdrückliche Definition des Begriffes erst bei Pakṣilasvāmin, der, ähnlich wie Vṛṣagaṇa, eine allgemeine Definition eines *āpta* gibt, sie jedoch konkret so anwendet, daß sie letzlich der eben erwähnten Entwicklung des Begriffes Rechnung trägt: "Ein Unterweisender nun, der die Gegebenheiten direkt erkannt hat und vom Wunsch, die Sache so darzulegen, wie er sie erkannt hat, bewegt ist, ist ein *āpta*. Direktes Erkennen eines Gegenstandes [bedeutet] Zuverlässigkeit (*āpti*). Aus ihr heraus wirkt er; daher [heißt er] *āpta*. Dieses Merkmal [eines *āpta* gilt] in gleicher Weise für Ṛṣis, Āryas und für Barbaren." (*āptaḥ khalu sākṣātkṛtadharmā yathādṛṣṭasyārthasya cikhyāpayiṣayā prayukta upadeṣṭā. sākṣātkaraṇam arthasyāptiḥ, tayā pravartata ity āptaḥ. ṛṣyāryamlecchānāṃ samānaṃ lakṣaṇam.* NBh 173,4 - 176,2). Wie Pakṣilasvāmin den Begriff des *āpta* im Rahmen seiner Erkenntnismittellehre konkret verstanden hat, führt er an anderer Stelle ausführlich aus: "Was ist denn die Maßgeblichkeit der *āpta*s? Die Tatsache, daß er die Gegebenheiten unmittelbar [selbst] erkannt hat, das Mitleid mit den Wesen [und] der Wunsch, die Sache so darzulegen, wie sie ist. *āpta*s fürwahr haben die Gegebenheiten [des Daseins selbst] unmittelbar erkannt, [sodaß sie wissen]: 'Dies ist das zu Meidende, dies ist der Grund, es zu meiden, dies ist das Anzustrebende, dies ist der Grund es anzustreben'. Sie haben Mitleid mit den Wesen, [indem sie denken]: 'Diese Lebewesen fürwahr, die aus sich nicht erkennen, haben kein anderes Mittel zur Erkenntnis als die Belehrung, und wenn keine Erkenntnis [eintritt], gibt es [für sie] kein Anstreben und kein Meiden, noch auch ein Heil, wenn es zu keinem [Anstreben und Meiden] gekommen ist. Es gibt aber auch nichts anderes, das dazu dienlich wäre. Wohlan! Wir wollen sie [unserer] Erkenntnis entsprechend belehren, wie es sich verhält. Diese werden, wenn sie [unsere Belehrung] gehört haben und [so Erkenntnis] gewonnen haben, das zu Meidende meiden und das Anzustrebende anstreben.' In dieser Weise läßt die Belehrung durch einen *āpta*, die von dieser dreifältigen Maßgeblichkeit umfaßt ist, wenn sie befolgt wird, den Zweck erreichen. In dieser Weise ist die Unterweisung durch einen *āpta* Erkenntnismittel, [und auch] der *āpta* [selbst] ist Erkenntnismittel." (*kiṃ punar āptānāṃ prāmāṇyam. sākṣātkṛtadharmatā bhūtadayā yathābhūtārthacikhyāpayiṣeti. āptāḥ khalu sākṣātkṛtadharmāṇaḥ. idaṃ hātavyam idam asya hānihetur idam adhigantavyam* <konj.: *asyādhi°*> *idam asyādhigamahetur iti. bhūtāny anukampante. teṣāṃ khalu vai prāṇabhṛtāṃ svayam anavabudhyamānānāṃ nānyad upadeśād avabodhakāraṇam asti. na cānavabodhe samīhā varjanaṃ vā, na vākṛtvā svastibhāvaḥ, nāpy asyānya upakārako 'py asti. hanta vayam ebhyo yathādarśanaṃ yathābhūtam upadiśāmaḥ. ta ime śrutvā pratipadyamānā heyaṃ hāsyanty adhigantavyam evādhigamiṣyantīti. evam āptopadeśaḥ etena trividhenāptaprāmāṇyena parigṛhīto 'nuṣṭhīyamāno 'rthasya sādhako bhavati; evam āptopadeśaḥ pramāṇam. evam āptāḥ pramāṇam.* NBh 565,6 - 567,7). Die hier von Pakṣilasvāmin vorgetragene Lehre von einem *āpta* zeigt einen deutlichen Einfluß der buddhistischen Lehre von der Maßgeblichkeit des Buddha, sodaß man annehmen könnte, daß der hier belegte *āpta*-Begriff wohl auch für die frühe buddhistische Tradition (vgl. s.v. *āptāgamaḥ*) Geltung haben dürfte. Auch wenn Pakṣilasvāmin hier den nicht profanen Lehrer im Auge hat, ist seine Erklärung der Maßgeblichkeit eines *āpta* auch im Falle einer profanen Mitteilung gültig, wie er dies an einer darauffolgenden Stelle zeigt: "Auch im normalen Weltgeschehen basiert der Umgang [der Menschen miteinander] meist auf Mitteilungen [durch Glaubwürdige]. Die Maßgeblichkeit eines, der im alltäglichen Leben etwas mitteilt, ergibt sich [ebenso wie beim nicht profanen Lehrer] dadurch, daß er das, was er mitteilen will, [selbst] erkannt hat, dadurch, daß er [sein Wissen] mit dem anderen teilen möchte und dadurch, daß er die Sache so darzulegen wünscht, wie sie wirk-

lich ist. Die Mitteilung eines [profanen] Glaubwürdigen ist [daher ebenfalls] Erkenntnismittel, weil [sic] das umfaßt." (*loke ca bhūyān upadeśāśrayo vyavahāraḥ. laukikasyāpy upadeṣṭur upadeṣṭavyārthajñānena parānujighṛkṣayā yathābhūtārthacikhyāpayiṣayā ca prāmāṇyam, tatparigrahād āptopadeśaḥ pramāṇam iti.* NBh 567,11 - 568,3; vgl. auch: "Und die Maßgeblichkeit [der vedischen Aussagen] ergibt sich aufgrund der Maßgeblichkeit eines Glaubwürdigen. Und das ist auch für weltliche Aussagen genauso." *āptaprāmāṇyāc ca prāmāṇyam. laukikeṣu śabdeṣu caitat samānam iti.* NBh 570,2f).

āptavacanam "Glaubwürdige Mitteilung"

Als Terminus technicus findet sich *āptavacana* vor allem in der Sāṃkhya-Tradition zur Bezeichnung des Erkenntnismittels "Wort" (→ *āgamaḥ* 2, → *āptaśrutiḥ*, → *āptāgamaḥ*, → *aitihyam* → *śabdaḥ*). Die vielleicht älteste Definition des Begriffes ist in der Yuktidīpikā belegt und dürfte von Vṛṣagaṇa stammen (vgl. FRAUWALLNER Kl.Schr. p. 261). Sie lautet: "Wer worin bewandert und im [dementsprechenden] Handeln fehlerlos ist, der ist darin ein Glaubwürdiger (→ *āptaḥ*). Dessen Unterweisung ist *āptavacana*." (*yo yatrābhiyuktaḥ karmaṇi cāduṣṭas sa tatrāptas tasyopadeśa āptavacanam.* YD 3,21f). Auch in der Sāṃkhyakārikā dient der Terminus als Bezeichnung des Erkenntnismittels "Wort", das seinerseits folgendermaßen definiert ist: "Vernommenes, das glaubwürdig ist, ist *āptavacana*." (*āptaśrutir āptavacanam.* SK 5). Den Objektbereich dieses Erkenntnismittels bestimmt Īśvarakṛṣṇa folgendermaßen: "Und den Sinnen Unzugängliches, das auch durch die [dem Gemeinsamen nach erkannte Schlußfolgerung] nicht erkannt wird, ist aufgrund glaubwürdiger Mitteilung (→ *āptāgamaḥ*) zu erkennen." (*tasmād api cāsiddhaṃ parokṣam āptāgamāt sādhyam.* SK 6).

Die Yuktidīpikā kommentiert *āptavacana*, indem sie der Ambivalenz dieser Wortbildung Rechnung trägt: "Glaubwürdig (*āpta*) ist eine Äußerung, die als Ursache für [die Erkenntnis von etwas] dient, das [den anderen Erkenntnismitteln] unzugänglich ist, [und von jemandem stammt], der von Begehren usw. frei ist. Vernommenes (*śruti*) ist Vernehmen [des Vernommenen]. Und [das Kompositum] *āptaśruti* (glaubwürdiges Vernommenes) [in SK 5 bedeutet]: dieses Vernommene ist glaubwürdig. Oder [das Wort] 'glaubwürdig' ist im Sinn von jemandem zu verstehen, von dem das glaubwürdig Vernommene gesagt wurde, [denn] der Laut -*a* [im Wort *āpta*] ist im possessiven Sinne zu verstehen, wie beispielsweise: 'Der bauchige (*tunda*) Krug'. [Im letzteren Sinne bedeutet dann der Ausdruck] *āptaśruti* das von Glaubwürdigen [gesagte] Vernommene. [Der Ausdruck] *āptaśruti* bedeutet daher sowohl 'glaubwürdiges Vernommenes' als auch 'von Glaubwürdigen Vernommenes', [obwohl er in SK 5 nur einmal genannt wurde], insoferne [nämlich, als nach den Regeln der Grammatik] von gleichen Ausdrücken nur einer erhalten bleibt. In diesem Sinn ist mit dem ersten Ausdruck 'glaubwürdiges Vernommenes' gelehrt, daß der unabhängige, zum Zwecke des Heils der Menschen existierende Veda, der kein menschliches Erkennen zur Voraussetzung hat, ein zweifelsfreies Erkenntnismittel ist. Mit dem zweiten [Ausdruck, nämlich 'von Glaubwürdigen Vernommenes' ist gelehrt], daß die Aussage der Überlieferungen, die von Manu usw. verfaßt sind, die der vedischen Hilfswissenschaften, der Logik, des Epos und der Purāṇen, [aber auch] der Gebildeten, die in den vielfältigen Künsten bewandert sind und deren Denken untadelig ist, Erkenntnismittel ist. Dies ist [damit] erwiesen. . . . *āptavacana* ist [aber] nur 'glaubwürdiges Vernommenes', nicht ein Wort als solches." (*āptā nāma rāgādiviyuktasyāgṛhyamāṇakāraṇapārārthā vyāhṛtiḥ. śravaṇaṃ śrutiḥ. āptā cāsau śrutir āptaśrutiḥ. athavā āptāsyāstīty āptaḥ. akāro matvarthīyaḥ. tadyathā tundo ghaṭa iti. āptebhyaḥ śrutir āptaśrutiḥ. āptaśrutiś cāptaśrutiś cāptaśrutiḥ. sarūpāṇām ity ekaśeṣaḥ. tatra pūrveṇāptaśrutigrahaṇenaivaṃ pratipādayati apuruṣabuddhipūrvaka āmnāyaḥ svatantraḥ puruṣaniḥśreyasārthaṃ pravartamāno niḥsaṃśayaṃ pramāṇam iti. dvitīyena manvādinibandhanānāṃ ca smṛtīnāṃ vedāṅgatarketihāsapurāṇānāṃ śiṣṭānāṃ nānāśilpābhiyuktānāṃ cāduṣṭamanasāṃ yad vacas tat pramāṇam ity etat siddhaṃ bhava-*

ti. . . . āptaśrutir evāptavacanaṃ na śabdamātram. YD 39,27-33). Die Yuktidīpikā selbst definiert *āptavacana*, über das in der Sāṃkhyakārikā Gesagte hinausgehend, durch die Einbeziehung des Objektbereiches und unter Betonung der durch dieses vermittelten Erkenntnis als "Feststellung hinsichtlich eines grundsätzlich nicht wahrnehmbaren Gegenstandes, die durch die Maßgeblichkeit [einer Mitteilung] verursacht ist." (*āptavacanaṃ tu pramāṇabhūtadvārako 'tyantaparokṣe 'rthe niścayaḥ.* YD 31,20f).

āptaśrutiḥ "Glaubwürdige Mitteilung", "Glaubwürdiges Vernommenes"

āptaśruti dient in der Sāṃkhyakārikā zur Definition des synonymen Terminus "Glaubwürdige Mitteilung" (→ *āptavacanam*; vgl.: *āptaśrutir āptavacanam*. SK 5), der im Sāṃkhya üblicherweise das Erkenntnismittel (→ *pramāṇam*) "Wort" (→ *āgamaḥ* 2, → *āptāgamaḥ*, → *aitihyam*, → *śabdaḥ*) bezeichnet. In der Yuktidīpikā wird der Terminus *āptaśruti* in seiner Bedeutung ausführlich erklärt, um damit den Begriff *āptavacana* zu bestimmen (vgl. YD 39,27-33; Text und Übersetzung siehe s.v. *āptavacanam*). Festzuhalten ist jedoch, daß hier der Begriff *śruti* (Vernommenes) nicht im Sinne nur des autoritativen Wortes des Veda, wie er in der Mīmāṃsā verstanden wird, sondern als übergeordneter Begriff zur Bezeichnung jeder glaubwürdigen Unterweisung dient. In anderen Schulen scheint der Terminus in dieser Bedeutung nicht belegt zu sein.

āptāgamaḥ "Glaubwürdige Mitteilung"

Als Terminus technicus ist *āptāgama* eine vor allem in der älteren Zeit verwendete Bezeichnung des Erkenntnismittels (→ *pramāṇam*) "Wort" (→ *āgamaḥ* 2, → *āptavacanam*, → *āptaśrutiḥ*, → *aitihyam*, → *śabdaḥ*). Die innerhalb der brahmanischen Systeme vielleicht älteste, überlieferte Definition findet sich in der Carakasaṃhitā (CarS sū 11.27) in einem Kontext, der jedoch bereits den Einfluß der Nyāyasūtren zeigt (vgl. *āptopadeśa* als Definition von *śabda* in NSū 1.1.7): "Unter diesen [Mitteln der Untersuchung (→ *parīkṣā*)] ist der *āptāgama* zunächst der Veda, [dann] ist *āptāgama* auch jede andere Lehre (*śāstravāda*), die nicht im Gegensatz zum Inhalt des Veda steht, von Fachleuten (→ *parīkṣakaḥ*) stammt, von den Gebildeten anerkannt ist und zur Hilfe für die Menschen vorgebracht wurde. Aufgrund des *āptāgama* wird [beispielsweise] erkannt, daß Geschenkegeben, Askese, Opfer, Wahrhaftigkeit, Gewaltlosigkeit und Keuschheit [sowohl] Wohlergehen [als auch] höchstes Heil bewirken." (*tatrāptāgamas tāvad vedaḥ, yaś cānyo 'pi kaścid vedārthād aviparītaḥ parīkṣakaiḥ praṇītaḥ śiṣṭānumato lokānugrahapravṛttaḥ śāstravādaḥ sa cāptāgamaḥ. āptāgamād upalabhyate dānatapoyajñasatyāhiṃsābrahmacaryāṇy abhyudayaniḥśreyasakarāṇīti.* CarS [sū 11.27] 72b,16-20). Bemerkenswert an dieser Definition ist, daß sie bereits die entscheidenden Kriterien für die Maßgeblichkeit (*prāmāṇya*) einer autoritativen Überlieferung (*smṛti*, *āgama*) enthält, wie sie später von der brahmanischen Orthodoxie formuliert wurden, nämlich, daß etwas nicht im Gegensatz zum Inhalt des Veda steht (*vedārthād aviparīta*) und daß es durch die Gebildeten anerkannt wird (*śiṣṭānumata*). Festzuhalten ist auch, daß die Definition so offen formuliert ist, daß sie jede "Glaubwürdige Mitteilung" und nicht nur den Veda deckt, wie dies auch die Definition des Erkenntnismittels "Wort" in den Nyāyasūtren und jene Vṛṣagaṇas tut (vgl. s.v. *āptaḥ*).

Als Synonym von → *āptavacanam* begegnet der Terminus auch in der Sāṃkyakārikā: "Und den Sinnen Unzugängliches, das auch durch die [dem Gemeinsamen nach erkannte Schlußfolgerung] nicht erkannt wird, ist aufgrund glaubwürdiger Mitteilung (*āptāgama*) zu erkennen." (*tasmād api cāsiddhaṃ parokṣam āptāgamāt sādhyam.* SK 6). Dazu bemerkt die Yuktidīpikā: "Deshalb ist auch das, was aufgrund der dem Gemeinsamen nach erkannten Schlußfolgerung (vgl. *sāmānyato dṛṣṭam anumānam* s.v. *anumānam*) nicht erwiesen ist, [insofern es] Objekt einer durch eine andere Ursache behinderten [Wahrnehmung] ist [und daher] nicht wahrgenommen wird, obwohl es an sich der Wahrnehmung zugänglich wäre, oder [insofern es]

den Sinnen überhaupt unzugänglich ist, wie beispielsweise der Himmel, die Emanzipation oder eine Gottheit, denen [allen] die Gemeinsamkeit [ihrer] Beschaffenheit [mit Wahrnehmbarem] fehlt, aufgrund des *āptāgama* zu erweisen." (*tasmād api sāmānyato dṛṣṭād anumānād yan na siddhyati pratyakṣagrāhyam api svayam adṛṣṭaṃ kāraṇāntarapratibaddhaviṣayabhāvam atyantaparokṣaṃ vā svargāpavargadevatādi dharmasāmānyarahitaṃ tad āptāgamāt sādhyam.* YD 45,4-6). Anzumerken wäre noch, daß in der Sāṃkhyakārikā und daher auch in der Yuktidīpikā die Termini → *āptavacanam* und → *āptaśrutiḥ* ohne Bedeutungsunterschied zu *āptāgama* verwendet werden.

Demgegenüber scheint in der buddhistischen Tradition des älteren Yogācāra *āptāgama* der bevorzugte Terminus gewesen zu sein. Sowohl in der Śrutamayībhūmi als auch bei Asaṅga wird der Terminus noch nicht ausdrücklich als Erkenntnismittel (→ *pramāṇam*) bezeichnet, jedoch als eines der acht Beweismittel (→ *sādhanam*) angeführt und vor allem in Hinblick auf die Heilslehre erörtert: "Was ist *āptāgama*? Das vom Allwissenden [persönlich] Gesagte, das [von anderen Personen Gesagte], sofern sie es von ihm gehört haben und [das von anderen Gesagte], sofern es mit dem [vom Buddha Gesagten] übereinstimmt. Der [*āptāgama*] nun ist dreifach zu verstehen, nämlich als in Bezug auf die [traditionelle] Verkündigung widerspruchslos, als den Befleckungen entgegenwirkend und als mit dem spezifischen Wesen [der Dinge] nicht im Widerspruch stehend. Worin besteht die Widerspruchslosigkeit der [traditionellen] Verkündigung? Darin, daß es bei den von den Śrāvakas oder vom Buddha [selbst] gesprochenen Lehrreden, die durch Überlieferung [auf uns] gekommen sind, keinen Widerspruch in Lehre und Ziel[setzung] gibt. Worin besteht das den Befleckungen Entgegenwirken? [Darin, daß] die Lehre, wenn sie praktiziert wird, der Beseitigung des Begehrens, der Beseitigung des Haßes, der Beseitigung der Verblendung, der Beseitigung aller Laster und Verunreinigungen [insgesamt] dient. Was ist die Widerspruchslosigkeit mit dem spezifischen Wesen [der Dinge]? Das nicht mit dem spezifischen Wesen [der Dinge] im Widerspruch Stehen ist als das Gegenteil von im Widerspruch mit dem spezifischen Wesen [der Dinge] Stehen zu verstehen. Was [aber] ist das mit dem spezifischen Wesen [der Dinge] im Widerspruch Stehen? Z.B.: Wenn es kein spezifisches Wesen [eines Dinges] gibt, fingiert man ein spezifisches Wesen [eines Dinges] als ob es vorhanden wäre ... Oder man stellt die Nichteindeutigkeit [dieses] spezifischen Wesen [eines Dinges] fest, obwohl es ein eindeutiges spezifisches Wesen [des Dinges] gibt ... " (*āptāgamaḥ katamaḥ. yat sarvajñabhāṣitaṃ tato vā śrutvā tadanudharmaṃ vā. sa punas trividho draṣṭavyaḥ, pravacanāvirodhataḥ saṃkleśapratipakṣato lakṣaṇāvirodhataś ca. pravacanāvirodhaḥ katamaḥ. yaḥ śrāvakabhāṣito vā buddhabhāṣito vā sūtrāntaḥ paraṃparāgataḥ. tatra yo* <ŚrBhū$_m$ gegen *tathā* ŚruBhū> *dharmāvirodhaḥ arthāvirodhaḥ. saṃkleśapratipakṣaḥ* <Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen *°pakṣataḥ* ŚruBhū> *katamaḥ. yo dharmo bhāvyamānaḥ rāgavinayāya saṃvartate, dveṣa*<Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen *dviṣa* ŚruBhū>*vinayāya mohavinayāya sarvakleśopakleśavinayāya saṃvartate. lakṣaṇāvirodhaḥ* <Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen *°rodha[taḥ]* ŚruBhū> *katamaḥ. lakṣaṇavirodhaviparyayeṇa lakṣaṇāvirodho draṣṭavyaḥ. lakṣaṇavirodhaḥ katamaḥ. yathāpi tad asati lakṣaṇe sallakṣaṇaṃ samāropayati* <Y$_m$, ŚrBhū$_m$ gegen *samāropati* ŚruBhū>. ... *sati lakṣaṇe ekāntike anekāntikatāṃ vyavasthāpayati.* ŚruBhū 341,31 - 342,10).

Asaṅga, der der gleichen Tradition verpflichtet ist, definiert den *āptāgama* einem fortschrittlicheren Verständnis entsprechend nicht mehr mit Hilfe einer aufzählenden Darstellung seiner Arten, sondern nimmt das für ihn entscheidende Kriterium eines *āptāgama* zum alleinigen Inhalt der Definition: "Eine Unterweisung, die mit diesen beiden (scil. Wahrnehmung und Schlußfolgerung) nicht im Widerspruch steht, ist *āptāgama*." (*āptāgamaḥ tadubhayāviruddhopadeśaḥ.* AS 105,9f). Das jüngere Abhidharmasamuccayabhāṣya kommentiert dies, ohne Neues hinzuzufügen: "Die Unterweisung, zu der diese Wahrnehmung und [diese] Schlußfolgerung in keiner Weise im Widerspruch steht [und von der] diese nicht abwei-

chen, ist *āptāgama*, weil er Vertrauen erweckt." (*yatropadeśe tat pratyakṣam anumānaṃ ca sarvathā na virudhyete na vyabhicarataḥ sa āptāgamaḥ sampratyayitvāt*. ASBh 153,5f).

āptopadeśaḥ "Glaubwürdige Mitteilung", "Mitteilung eines Glaubwürdigen"

Der Terminus dient sowohl bei Caraka als auch in den Nyāyasūtren zur Definition des Erkenntnismittels "Wort" (→ *āgamaḥ* 2, → *āptavacanam*, → *āptaśrutiḥ*, → *āptāgamaḥ*, → *aitihyam*, → *śabdaḥ*; vgl. CarS [vim 8.41] 268b,38: *aitihyaṃ nāmāptopadeśo vedādiḥ*. bzw. NSū 1.1.7: *āptopadeśaḥ śabdaḥ*.).

Schon bei Caraka begegnet er aber auch in der Aufzählung der richtigen Mittel der Untersuchung (→ *parīkṣā*) als Erkenntnismittel (→ *pramāṇam*; vgl. CarS sū 11.33) und wird synonym mit dem in CarS sū 11.27 definierten Terminus → *āptāgamaḥ* ("Glaubwürdige Mitteilung") verwendet (vgl. *tasya caturvidhā parīkṣā - āptopadeśaḥ pratyakṣam anumānam yuktiś ceti*. CarS sū 11.17). Auch bei Pakṣilasvāmin wird *āptopadeśa* beispielsweise in seinem Kommentar zu NSū 1.1.3 und 1.1.8 als Bezeichnung des Erkenntnismittels "Wort" (*śabda*) verwendet (vgl. weiters auch: *evam āptopadeśaḥ pramāṇam*. NBh 567,6. Die gleiche Verwendung des Terminus findet sich auch in der Yuktidīpikā; vgl. beispielsweise YD 32,3ff).

Der Ambivalenz der Wortbildung entsprechend bedeutet der Terminus sowohl "Glaubwürdige Mitteilung" im Sinne einer autoritativen Überlieferung, wie sie der Veda ist (vgl. NBh 565,6 - 567,7 s.v. *āptaḥ*), als auch "Mitteilung eines Glaubwürdigen" und bezeichnet somit jede glaubwürdige Äußerung sowohl der tradierten Texte als auch die eines jeden, dem Glaubwürdigkeit zugesprochen werden kann (vgl. NBh 567,11 - 568,3 und 570,2f s.v. *āptaḥ*; sowie die diesbezügliche Interpretation des Terminus → *āptaśrutiḥ* in der Yuktidīpikā oder auch die bei Uddyotakara belegte Diskussion zwischen Nyāya und Mīmāṃsā über die Bedeutung des Kompositums *āptopadeśa* in NV 174,6: *tasmād āptaś cāsāv upadeśaś ceti yuktaṃ nāptasyopadeśa iti*.).

āvītaḥ "Indirekte Begründung", "Indirekter Nachweis"

Der nur für die Sāṃkhya-Tradition belegte Terminus bezeichnet die indirekte Begründung in der Beweisführung. Die älteste Definition des *āvīta* (es ist auch die sprachliche Variante *avīta* bezeugt, die aber eine sekundäre Vereinfachung sein dürfte; vgl. s.v. *avītaḥ*; daher wird die in den Editionen gegebene Form '*avīta*' in den nachstehend zitierten Texten zu *āvīta* konjiziert) stammt aus Vṛṣagaṇas Ṣaṣṭitantra, wie FRAUWALLNER (Kl.Schr. p. 231 und 240) gezeigt hat: "Der Nachweis durch den *āvīta* [geschieht] aufgrund der [einzig] verbleibenden Möglichkeit. Wenn zum Nachweis des Ergebnisses [der direkten Beweisführung (→ *vītaḥ*) die Begründung] vorgebracht wird, indem man feststellt: 'Dies ist anders als dadurch nicht möglich; es ist aber gegeben; daher ist aufgrund der [einzig] verbleibenden Möglichkeit nur jenes der Grund [für dieses]', dann ist dies die *āvīta* genannte [Begründung]." *pariśeṣād āvītasiddhiḥ. yadā nedam ato 'nyathā sambhavati, asti cedam, tasmāt pariśeṣato hetur evāyam ity avadhārya kāryasiddhāv apadiśyate, tadāvītākhyo bhavati*. NĀA 314,1-3). Charakteristisch für Vṛṣagaṇas Verständnis des *āvīta* ist die Formulierung, daß in der Beweisführung zuerst die direkte Begründung (*vīta*) vorzutragen ist und erst im Anschluß daran der *āvīta* (vgl.: "Sie (scil. die Lehrer = Vṛṣagaṇa) sind der Meinung, daß es richtig ist, zuerst die direkte Begründung (*vīta*) zu formulieren und [erst] nachher den *āvīta*." *purastād vītasya prayogaṃ nyāyyaṃ manyante, paścād āvītasya*. NĀA 314,6). Noch drei Jahrhunderte später erklärt die Yuktidīpikā Vṛṣagaṇas Lehre vom *āvīta* im engen Anschluß an Formulierungen des Ṣaṣṭitantra und ohne über Vṛṣagaṇa wesentlich hinauszugehen: "Wenn man, nachdem [jede] Folge, die anderes ist als das von einem selbst zu beweisen [Gewünschte] ausgeschlossen [und so] negiert hat, aufgrund der [einzig] verbleibenden Möglichkeit [die Begründung] zum Nachweis des zu Beweisenden vorbringt, dann wird [diese] *āvīta* genannt. Wie zum Beispiel, wenn die Entstehung der Welt weder durch die Feinatome, noch durch die Geistseele, durch Gott, das Karman, das Schick-

sal, die Zeit, aufgrund ihres Eigenwesens oder durch Zufall möglich ist, [ergibt sich] aufgrund der [einzig] verbleibenden Möglichkeit, [daß sie] aufgrund der Urmaterie [entsteht]. [Dies] ist dann wiederum die *āvīta* genannte [Begründung]." (*yadā tu svasādhyād arthāntarabhūtānāṃ prasaṅginām kṣepam apohaṃ kṛtvā pariśeṣataḥ sādhyasiddhāv apadiśyate tadāvītākhyo bhavati. tadyathā na cet paramāṇupuruṣeśvarakarmadaivakālasvabhāvayadṛcchābhyo jagadutpattiḥ sambhavati pariśeṣataḥ pradhānād iti tadā punar āvītākhyo bhavati.* YD 40,28-30). Diese Darstellung des *āvīta* läßt sich anhand eines Referates der Yuktidīpikā aus Vṛṣagaṇas Ṣaṣṭitantra wertvoll ergänzen: "Daß dessen (scil. *vīta*) Formulierung früher [als der *āvīta* vorzutragen] ist, halten die Lehrer (scil. Vṛṣagaṇa) für richtig. Was ist der Grund [dafür]? Wegen des [andernfalls bestehenden] Gegensatzes zum charakteristischen Merkmal des *āvīta*. Denn das Merkmal des *āvīta* ist das 'nach[folgende] Erfassen' (scil. Unterstützen) des zu Beweisenden aufgrund der [einzig] verbleibenden Möglichkeit. Wenn [nämlich] im Falle des als Urmaterie bestimmten Beschaffenheitsträgers, der als solcher [nur] durch die Verbindung [von Grund und Folge] usw. erkannt werden kann, die abschließende Folgerung [in der Beweisführung] lediglich zufolge der Widerlegung der gegnerischen Auffassung gemacht wird, dann wird das charakteristische Merkmal der [einzig] verbleibenden Möglichkeit aufgehoben. Wieso? In diesem Fall würde [nämlich] zuerst lediglich die Widerlegung [der gegnerischen Auffassungen] vorgetragen werden. Dadurch könnte man aber annehmen, daß das Entfaltete (d.h. die Welt), ebenso wie es wegen der Widersprüchlichkeit des logischen Grundes nicht aus den Feinatomen usw. entsteht, wegen des Fehlens eines logischen Grundes [für das Entstehen aus der Urmaterie] auch nicht aus der Urmaterie entsteht. Und daher ergäbe sich aufgrund des *āvīta* die Beseitigung auch [dieser Möglichkeit]. Was wäre aber dann, wenn dies so ist, die [einzig] verbleibende Möglichkeit? Wird aber in richtiger Weise die abschließende Folgerung auf den als solchen [direkt] festgestellten Beschaffenheitsträger (scil. Urmaterie) angewandt, so ist [damit] zum Ausdruck gebracht, daß wegen der Verbindung [von Grund und Folge] usw., wie sie [im direkten Nachweis] vorgebracht wurden, [gilt], daß, wenn das Entfaltete nicht aus den Feinatomen usw. entsteht, das Entfaltete aufgrund der [einzig] verbleibenden Möglichkeit, eben aus der Urmaterie entsteht. Daher ist erwiesen, daß vor [dem *āvīta*] die direkte Begründung vorzutragen ist." (*tasya purastāt prayogaṃ nyāyyam ācāryā manyante. kiṃ kāraṇam? āvītalakṣaṇavirodhāt. āvītasya hi lakṣaṇaṃ pariśeṣataḥ sādhyānugrahaḥ. tatrānvayādinā svarūpeṇādhigate pradhānalakṣaṇe dharmiṇi parapakṣapratiṣedhamātreṇopasaṃhāre kriyamāṇe pariśeṣalakṣaṇaṃ bādhyate. kasmāt? iha pratiṣedhamātramādāv ucyate. tena yathā hetuvirodhāt paramāṇvādibhyo na vyaktam utpadyate tathā hetvabhāvāt pradhānād api notpadyate iti śakyaṃ kalpayitum. atas tadvyavacchedo 'pi cāvītād gamyate. tathā sati kaḥ pariśeṣaḥ syāt? svarūpeṇa tu paricchinne dharmiṇi upasaṃhāro yathāvad avakalpyate. na cet paramāṇvādibhyo vyaktam utpadyate pariśeṣataḥ pradhānād eva vyaktam utpadyate iti yathoktebhyo 'nvayādibhya ity uktaṃ bhavati. tasmāt prāg vītaprayoga iti siddham.* YD 44,6-13).

I

itaretarāśrayam "Sich gegenseitig Voraussetzen", "Gegenseitige Abhängigkeit"

Der Terminus meint den gedanklichen Fehler in der Argumentation, daß zwei Gegebenheiten in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander erklärt oder begründet werden. In den Nyāyasūtren wird er als "Erweis in gegenseitiger Abhängigkeit" (*itaretarāpekṣā siddhiḥ*. NSū 2.1.39) umschrieben. Das Wissen um die Fehlerhaftigkeit ist unter der Bezeichnung *anyonyasaṃśraya* bereits für die Zeit vor dem Grammatiker Patañjali nachweisbar (→ *anyonyasaṃśrayam*). Die Widerlegung eines Gedankenganges durch das Aufzeigen eines ihm zugrundeliegenden *itaretarāśraya* wird schon bei Patañjali häufig verwendet; vgl. beispielsweise: "Welche aber sind die Gebildeten? [Das sind] die Grammatiker. Woraus ergibt sich dies? Bildung setzt doch das Lehrsystem [der Grammatik] voraus, und die Grammatiker kennen [dieses] Lehrsystem. Wenn also die Bildung ein Lehrsystem voraussetzt und ein Lehrsystem die Bildung voraussetzt, dann liegt ein *itaretarāśraya* vor und [Fälle] eines *itaretarāśraya* sind unzulässig." (*ke punaḥ śiṣṭāḥ. vaiyākaraṇāḥ. kuta etat. śāstrapūrvikā hi śiṣṭir vaiyākaraṇāś ca śāstrajñāḥ. yadi tarhi śāstrapūrvikā śiṣṭiḥ śiṣṭipūrvakaṃ ca śāstraṃ tad itaretarāśrayaṃ bhavati. itaretarāśrayāṇi ca na prakalpante.* VyMBh(3) 174,4-6 ad Pāṇ 6.10.9; vgl. etwa auch VyMBh(2) 111,6ff oder 113,3ff).

Formal in ähnlicher Weise argumentiert auch Śabara in der Mīmāṃsā: "Und die [Ritual]handlung hat [weder] in der Gegenwart Lustvolles als Frucht noch auch in der Zukunft, weil sie [dann] aufgehört hat. Hier würde nun unter der Annahme des Apūrva eine Frucht [als durch dieses verursacht] und unter der Annahme der Frucht das Apūrva [als deren Ursache] erkannt werden. In dieser Weise ergibt sich ein *itaretarāśraya*. Ergebnisse, die auf einem sich gegenseitig Voraussetzen (*itaretarāśraya*) beruhen, sind unzulässig." (*sa ca vyāpāro na tadātve sukhaphalo, nāpy āyatyām, bhaṅgitvāt. tatrāpūrvaṃ kalpayitvā phalam avagamyeta phalaṃ ca kalpayitvāpūrvam. evam itaretarāśrayaṃ bhavati. itaretarāśrayāṇi ca kāryāṇi na prakalpante.* ŚBh(5) 68,23-26 ad MīmSū 4.3.10).

Eine Erklärung, warum das *itaretarāśraya* unzulässig ist, wird erst (?) bei Pakṣilasvāmin ausdrücklich vorgetragen: "Würden Vergangenheit und Zukunft [tatsächlich] in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander erwiesen werden, müßten wir annehmen, daß es keine Gegenwart gibt. Es gibt [aber] kein Erweisen der Zukunft in Abhängigkeit von der Vergangenheit, noch auch ein Erweisen der Vergangenheit in Abhängigkeit von der Zukunft. Aus welcher Überlegung [ergibt sich dies]? [Nun], es läßt sich nicht erklären, auf welche Weise sich die Vergangenheit [ergibt, und] wie die Zukunft in Abhängigkeit von der Vergangenheit erwiesen werden [kann], noch auch auf welche Weise sich die Zukunft [ergibt. Die Behauptung], daß es keine Gegenwart gibt, läßt sich [so] nicht darlegen. Und wenn man meinen sollte, daß wie das Erweisen von 'lang' und 'kurz', von 'Anhöhe' und 'Tal', von 'Schatten' und 'Licht' in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander ebenso auch [das Erweisen] von Vergangenheit und Zukunft [möglich wäre], so ist dies nicht richtig, weil ein spezifischer Grund fehlt. [Denn] es würde [genauso gut] wie ein Beispiel [auch] ein Gegenbeispiel möglich sein: Farbe und Tastqualität oder Geruch und Geschmack werden ebensowenig wie Vergangenheit und Zukunft in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander erwiesen. Daher kann man nichts in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander nachweisen, weil, wenn [der Nachweis] für das eine fehlt, [er], weil [er auch] für das jeweils andere fehlt, für beide fehlt. Wenn [nämlich] das eine in Abhängigkeit vom jeweils anderen erwiesen wird, wovon hängt dann das jeweils andere ab? Wenn das jeweilige andere

in Abhängigkeit vom dem einen erwiesen wird, wovon hängt dann das eine ab? In dieser Weise wird beim Fehlen [des Nachweises] des einen das jeweils andere nicht erwiesen, [und] daher folgt, daß beide nicht [erwiesen] sind." (*yady atītānāgatāv itaretarāpekṣau sidhyetāṃ pratipadyemahi varttamānavilopam. nātītāpekṣānāgatasiddhiḥ nāpy anāgatāpekṣātītasiddhiḥ. kayā yuktyā? kena kalpenātītaḥ katham atītāpekṣānāgatasiddhiḥ, kena ca kalpenānāgata iti naitac chakyaṃ nirvaktum avyākaraṇiyam etad vartamānalopa iti. yac ca manyeta hrasvadīrghayoḥ sthalanimnayoś chāyātapayoś ca yathetaretarāpekṣayā siddhir evam atītānāgatayor iti, tan nopapadyate viśeṣahetvabhāvāt. dṛṣṭāntavat pratidṛṣṭānto 'pi prasajyate, yathā rūpasparśau gandharasau netaretarāpekṣau sidhyataḥ, evam atītānāgatāv iti netaretarāpekṣā kasyacit siddhir iti. yasmād ekābhāve 'nyatarābhāvād ubhayābhāvaḥ, yad ekasyānyatarāpekṣā siddhir anyatarasyedānīṃ kim apekṣā? yady anyatarasyaikāpekṣā siddhir ekasyedānīṃ kim apekṣā? evam ekasyābhāve anyataran na sidhyatīty ubhayābhāvaḥ prasajyate.* NBh 522,4 - 523,5; vgl. auch NBh 983,7 - 984,3, wo im Hinblick auf das Begriffspaar 'kurz - lang' ähnlich argumentiert wird). Pakṣilasvāmin zeigt an dieser Stelle, daß einem Nachweis in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander keine Beweiskraft zukommen kann, weil keine der beiden Gegebenheiten an sich erwiesen ist und somit keine für die jeweils andere ein Mittel des Erweisens sein kann, sodaß die Notwendigkeit, wenigstens eine der beiden zu erweisen weiterhin erhalten bleibt. Die Struktur des *itaretarāśraya*, wie sie hier von Pakṣilasvāmin gezeigt wird, bringt den Fehler des Nachweises in gegenseitiger Abhängigkeit in die Nähe der → *anavasthā* (Regressus in infinitum) genannten "Unerwünschten Folge" (→ *prasaṅgaḥ*). Doch werden diese beiden bei Pakṣilasvāmin nicht zueinander in Beziehung gesetzt, noch scheint man das *itaretarāśraya* in dieser frühen Zeit schon als eine Form des *prasaṅga* verstanden zu haben, wie dies in späterer Zeit der Fall war.

Systematischer Index der Lemmata

In diesem Index sind die Stichwörter dieses Bandes auf ihre jeweiligen terminologischen Synonyme und Entsprechungen, auf ihre Unter- und Oberbegriffe, auf komplementäre und entgegengesetzte Begriffe sowie auf die ihnen zuzuordnenden Problemzusammenhänge verwiesen, auch wenn der betreffende Artikel zu diesen Stichwörtern in diesem Band noch nicht vorliegt.

Siglenverzeichnis

=	ist identisch mit	⊖	ist komplementär zu
±	entspricht	+	ist Gegenteil von
>	Verweis auf übergeordneten Begriff	ε	ist integratives Element von
-	Verweis auf untergeordneten Begriff	∋	hat als integratives Element
≡	Verweis auf Problemzusammenhang	[...]	sinngemäß notwendige Ergänzung

***akālam* [*vacanam*]** "Zum falschen Zeitpunkt [Vorgebrachtes]"
- ± atītakālam
- ± aprāptakālam
- ± kālātītavacanam
- + kālena [vacanam]
- > kathādoṣaḥ

***agamakam* [*vacanam*]** "Unverständliche [Rede]"
- = avijñātārtham
- > kathādoṣaḥ
- + gamakam [vacanam]

ajñānam "Nichtverstehen"
- = aparijñānam
- = avijñānam
- > nigrahasthānam

atikrāntāvekṣaṇam "Bezugnahme auf Vorhergehendes"
- = atītāpekṣaṇam
- = atītāpekṣā
- = atītāvekṣaṇam
- = atītāvekṣā
- > tantrayuktiḥ

atideśaḥ "Einbeziehendes Hinweisen"
- > tantrayuktiḥ

ativyākhyānam "Ausführliche Darstellung"
- = vyākhyānam 1
- > tantrayuktiḥ

atītakālam "Zu spät [Vorgebrachtes]"
- = kālātītavacanam
- ± akālam [vacanam]
- ± aprāptakālam
- > nigrahasthānam
- > vādamārgapadam

atītāpekṣaṇam "Bezugnahme auf Vorhergehendes"
- = atikrāntāvekṣaṇam
- = atītāpekṣā
- = atītāvekṣaṇam
- = atītāvekṣā
- > tantrayuktiḥ

atītāpekṣā "Bezugnahme auf Vorhergehendes"
- = atikrāntāvekṣaṇam
- = atītāpekṣaṇam

= atītāvekṣaṇam
= atītāvekṣā
> tantrayuktiḥ

atītāvekṣaṇam "Bezugnahme auf Vorhergehendes"
= atikrāntāvekṣaṇam
= atītāpekṣaṇam
= atītāpekṣā
= atītāvekṣā
> tantrayuktiḥ

atītāvekṣā "Bezugnahme auf Vorhergehendes"
= atikrāntāvekṣaṇam
= atītāpekṣaṇam
= atītāpekṣā
= atītāvekṣaṇam
> tantrayuktiḥ

adīptam [***vacanam***] "Unklare [Rede]"
= apradīptam(?) [vacanam]
> kathādosaḥ
+ dīptam [vacanam]

adhikam "Zuviel [Vorgebrachtes]"
+ anadhikam
+ nyūnam
> amitam [vacanam]
> nigrahasthānam
> vākyadoṣaḥ
- punaruktam

adhikaraṇam "Thema",
> tantrayuktiḥ

adhikaraṇasiddhāntaḥ "Feststehende Lehre eines Problemzusammenhanges"
> siddhāntaḥ

adhigatapadārtham "Zur Sache [Reden]"
± anākulam [vacanam]
+ arthāntaram
> vākyapraśaṃsā

adhyavasāyaḥ "Entscheidung für", "Feststellen", "Erfassen"
± vyavasāyaḥ

anadhikam "Nicht zuviel [Vorgebrachtes]"
+ adhikam
> vākyapraśaṃsā
> mitam [vacanam]

ananubhāṣaṇam "Nicht-Wiederholen-Können"
> nigrahasthānam

ananuyojyam "Nicht zu Beanstandendes"
+ anuyojyam
> vākyapraśaṃsā
> vādamārgapadam

ananuyojyasyānuyogaḥ "[Beanstandendes] Rückfragen, wenn nicht zu beanstanden ist"
± niranuyojyānuyogaḥ
> nigrahasthānam

anapadeśaḥ "Nicht-Grund", "Scheingrund"
± ahetuḥ
± hetvābhāsaḥ
+ apadeśaḥ
- asan [apadeśaḥ]
- saṃdigdhaḥ [apadeśaḥ]

anapārthakam "Sinn machende [Aussage]"
+ apārthakam
> vākyapraśaṃsā

anarthakam "Bedeutungsleere [Rede]"
= nirarthakam
+ arthavat
> nigrahasthānam
> vākyadoṣaḥ

anartham [***vacanam***] "Nicht zielführende [Rede]"
= anarthayuktam [vacanam]
> kathādoṣaḥ
+ arthayuktam [vacanam]
- apārthakam
- jāticchalopasaṃhitam [vacanam]
- nirarthakam
- yuktibhinnam [vacanam]
- sādhyasamam [vacanam]

anarthayuktam [***vacanam***] "Mit nicht Zielführendem verbundene [Rede]"
= anartham [vacanam]
+ arthayuktam [vacanam]
> kathādoṣaḥ
- apārthakam
- jāticchalopasaṃhitam [vacanam]
- nirarthakam
- yuktibhinnam [vacanam]
- sādhyasamam [vacanam]

anavasthā "Nicht-zum-Stillstand-Kommen", "Regressus in infinitum"
- = avyavasthā
- > prasaṅgaḥ
- \- cakrakam

anākulam [*vacanam*] "Nicht abschweifende [Rede]"
- + ākulam [vacanam]
- > vākkaraṇasampat

anāgatāpekṣā "Bezugnahme auf Folgendes"
- = anāgatāvekṣaṇam
- = anāgatāvekṣā
- > tantrayuktiḥ

anāgatāvekṣaṇam "Bezugnahme auf Folgendes"
- = anāgatāpekṣā
- = anāgatāvekṣā
- > tantrayuktiḥ

anāgatāvekṣā "Bezugnahme auf Folgendes"
- = anāgatāpekṣā
- = anāgatāvekṣaṇam
- > tantrayuktiḥ

anityasamaḥ "Zufolge Vergänglichem gleich [möglicher Einspruch]"
- > jātiḥ 2

anukramaḥ "Anordnung [des Stoffes]"
- = vidhānam
- > tantraguṇaḥ
- > tantrasampat

anutpattisamaḥ "Zufolge des Nichtentstehens gleich [möglicher Einspruch]"
- > jātiḥ 2

anupalabdhiḥ "Nichtwahrnehmung"
- > pramāṇam
- ≡ abhāvaḥ

anupalabdhisamaḥ "Zufolge der Nichtwahrnehmung gleich [möglicher Einspruch]"
- > jātiḥ 2

anumatam "Gebilligtes", "Billigung"
- > tantrayuktiḥ

anumānam "Schlußfolgerung"
- = laiṅgikam
- > pramāṇam
- > vādamārgapadam
- > hetuḥ
- \- dṛṣṭam anumānam
- \- pūrvavad anumānam
- \- pratyakṣatodṛṣṭasambandham anumā°
- \- viśeṣatodṛṣṭam anumānam
- \- śeṣavad anumānam
- \- sāmānyato dṛṣṭam anumānam
- \- sāmānyatodṛṣṭasambandham anumā°
- ε parīkṣā
- ε sādhanam

anuyogaḥ "Rückfrage"
- > vādamārgapadam

anuyojyam "Zu Beanstandendes", "Zu Erfragendes"
- ÷ ananuyojyam
- > vādamārgapadam

anuyojyasyānanuyogaḥ "Nicht-Beanstanden, wenn zu beanstanden ist"
- ± paryanuyojyopekṣaṇam
- > nigrahasthānam

anulomasambhāṣā "Unterredung", "Nicht-agonale Diskussion",
- = saṃdhāyasambhāṣā
- ± saṃvādaḥ
- > tadvidyāsambhāṣā
- ÷ vigṛhyasambhāṣā

anuvādaḥ 1. "Wiederholende Aussage"
- > brāhmaṇavākyam
- > vākyam
- ≡ śrutiḥ

2. "Förderliche Rede"
- > vādaḥ 2

anusaṃdhānam "Bezugnehmen [auf das zu Beweisende]"
- = upanayaḥ
- > avayavaḥ

anekāntaḥ "Nicht als einzige [anerkannte Meinung]", "Nicht eindeutig [festgelegte Aussage]"
- = naikāntaḥ
- > tantrayuktiḥ

anaikāntikaḥ [hetuḥ] "Nicht eindeutiger [Grund]"
= saṃśayasamaḥ [hetuḥ]
= saṃdigdhaḥ [apadeśaḥ]
= savyabhicāraḥ [hetuḥ]
> hetvābhāsaḥ

anyūnatā "Vollständigkeit"
> tantraguṇaḥ
> tantrasaṃpat

anyūnam "Nicht zuwenig [Vorgebrachtes]"
+ nyūnam
> mitam [vacanam]
> vākyapraśaṃsā

anyonyasaṃśrayam "Sich gegenseitig Voraussetzen"
= itaretarāśrayam
> prasaṅgaḥ

anvayaḥ 1. "Erhaltenbleiben"
+ vyatirekaḥ
2. "Gemeinsames Vorkommen [von Grund und Folge]"
+ vyatirekaḥ

anvīkṣā "Nachprüfen"
± parīkṣā
± nyāyaḥ
± mīmāṃsā

apakarṣasamaḥ "Zufolge Einschränkens gleich [möglicher Einspruch]"
> jātiḥ 2

apadeśaḥ "[Begründender] Hinweis", "Begründung"
= hetuḥ
+ anapadeśaḥ
> avayavaḥ
> tantrayuktiḥ

aparijñānam "Nichtverstehen"'
= ajñānam
= avijñānam
> nigrahasthānam

apavargaḥ "Einschränkung", "Aussetzen [der Gültigkeit einer Regel]"
= apavādaḥ 1
> tantrayuktiḥ

apavādaḥ 1. "Einschränkende Aussage", "Einschränkung"
= apavargaḥ
+ utsargaḥ
> tantrayuktiḥ
2. "Ausfällige Rede"
> vādaḥ 2

apasiddhāntaḥ "Nicht [durchgehaltener] Lehrsatz"
> nigrahasthānam
≡ siddhāntaḥ

apārthakam "Keinen Sinn ergebende [Rede]"
= vyarthakam
÷ anapārthakam
> anartham [vacanam]
> anarthayuktam [vacanam]
> nigrahasthānam
> vākyadoṣaḥ

apekṣāyuktiḥ "In Beziehung setzendes Denken des Zusammenhanges"
> yuktiḥ

apratibhā "Fehlen eines Einfalls"
> nigrahasthānam

apradīptam(?) ***[vacanam]*** "Unklare [Rede]"
= adīptam [vacanam]
÷ dīptam [vacanam]
> kathādoṣaḥ

aprabaddham [vacanam] "Abgebrochene [Rede]"
> kathādoṣaḥ
÷ prabaddham [vacanam]

aprāptakālam "Nicht zeitgerecht [Vorgebrachtes]"
± akālam [vacanam]
± atītakālam
± kālātītavacanam
> nigrahasthānam

aprāptisamaḥ "Zufolge des Nichterreichens gleich [möglicher Einspruch]"
> jātiḥ 2

abhāvaḥ "Nichtvorhandensein", "Nichterkenntnis"
> pramāṇam
≡ anupalabdhiḥ

abhyanujñā "Zustimmung"
= matānujñā
> nigrahasthānam
> vādamārgapadam

abhyupagamasiddhāntaḥ "Als Annahme vorausgesetzter Lehrsatz"
> siddhāntaḥ

amitam [vacanam] "Nicht maßgerechte [Rede]"
+ mitam [vacanam]
> kathādoṣaḥ
- adhikam
- nyūnārtham
- punaruktārtham

arthanibandhanā [saṃjñā] "Durch Bedeutung bedingte [Bezeichnung]"
⊖ svarūpanibandhanā
> saṃjñā

arthapunaruktam "Sachliche Wiederholung"
= punaruktārtham
⊕ śabdapunaruktam
> punaruktam

arthaprāptiḥ "Selbstverständliche Folgerung"
± arthāpattiḥ
> vādamārgapadam
≡ pramāṇam

arthayuktam [vacanam] "Mit Bedeutung verbundenes [Reden]"
= arthavat
+ anartham [vacanam]
+ anarthayuktam [vacanam]
> vākkaraṇasampat

arthavat "Mit Bedeutung versehenes [Reden]"
= arthayuktam [vacanam]
+ anarthakam
> vākyapraśaṃsā

arthavādaḥ "Erklärender Textabschnitt", "Erklärung"
> brāhmaṇavākyam
> vākyam
- nindā
- parakṛtiḥ
- purākalpaḥ
- stutiḥ
≡ śrutiḥ

arthāntaram "[Vorbringen von] Anderem"
+ adhigatapadārtham
> nigrahasthānam
> vādamārgapadam

arthāpattiḥ "Selbstverständliche Folgerung", "Implikation"
± arthaprāptiḥ
> tantrayuktiḥ
> pramāṇam

arthāpattisamaḥ "Zufolge einer Implikation gleich [möglicher Einspruch]"
> jātiḥ 2

arthaikatvam "Einheit des Zweckes"
≡ ekavākyatā

avayavaḥ "[Beweis]glied"
≡ nyāyaḥ
≡ vākyam
≡ sādhanam
≡ sthāpanā
≡ pratiṣṭhāpanā
- anusaṃdhānam
- apadeśaḥ
- udāharaṇam
- upanayaḥ
- upasaṃhāraḥ 1
- jijñāsā
- dṛṣṭāntaḥ 2
- nigamanam 1
- nidarśanam 2
- pratijñā
- pratyāmnāyaḥ
- prayojanam
- śakyaprāptiḥ
- saṃśayaḥ
- saṃśayavyudāsaḥ
- hetuḥ

avayavopapattiḥ "Gegebensein der Beweisglieder"
> tantraguṇaḥ
> tantrasampat
≡ avayavaḥ

avarṇyasamaḥ "Zufolge des nicht Darzulegenden gleich [möglicher Einspruch]"
⊖ varṇyasamaḥ
> jātiḥ 2

avavādaḥ "Unterweisende Rede"
> vādaḥ 2

avijñātārtham "Unverständliches"
= agamakam [vacanam]
> nigrahasthānam

avijñānam "Nichtverstehen"
= ajñānam
= aparijñānam
> nigrahasthānam

avinābhāvaḥ "Nicht-ohne-Vorkommen"
= avyabhicāraḥ
± sāhacarya
± sahabhāvaḥ
> saṃbandhaḥ
≡ anumānam
≡ saṃbhavaḥ

aviruddham "Nicht in Widerspruch stehende [Rede]"
+ viruddham
> vākyapraśaṃsā

aviśeṣasamaḥ "Zufolge des Nicht-Unterschiedes gleich [möglicher Einspruch]"
> jātiḥ 2

avītaḥ "Indirekte Begründung", "Indirekter Nachweis"
= āvītaḥ
⊖ vītaḥ
≡ pariśeṣaḥ
≡ anumānam

avyabhicāraḥ "Nicht-Fehlgehen", "Getrennt-nicht-Vorkommen"
= avinābhāvaḥ
± sāhacaryam
± sahabhāvaḥ
+ vyabhicāraḥ
> saṃbandhaḥ
≡ anumānam

avyabhicārī "Nicht fehlgehend"
≡ anumānam
≡ avyabhicāraḥ
≡ hetuḥ

avyavasthā "Nicht-zum-Stillstand-Kommen"
= anavasthā
> prasaṅgaḥ
- cakrakam

asaṃrabdham [vacanam] "Von Leidenschaft freie [Rede]"
+ saṃrabdham [vacanam]
> vākkaraṇasaṃpat

asan [apadeśaḥ] "Nichtgegebener [Grund]"
± sādhyasamaḥ [hetuḥ]
> anapadeśaḥ

asthiram [vacanam] "Inkonsistente [Rede]"
+ sthiram [vacanam]
> kathādoṣaḥ

ahetuḥ "Nicht-Grund"
+ hetuḥ
± anapadeśaḥ
± hetvābhāsaḥ
> nigrahasthānam
> vādamārgapādam
- prakaraṇasamaḥ [hetuḥ]
- varṇyasamaḥ [hetuḥ]
- saṃśayasamaḥ [hetuḥ]

ahetusamaḥ "Zufolge des Nicht-Grundes gleich [möglicher Einspruch]"
> jātiḥ 2

ākāṅkṣā "Erwartung [einer Ergänzung]"
≡ vākyam

ākulam [vacanam] "Abschweifende [Rede]"
+ anākulam [vacanam]
> kathādoṣaḥ

ākṛtiḥ "[Typologische] Gestalt", "[Zur Gattung gehörige] Erscheinungsform"
≡ jātiḥ 1
≡ padārthaḥ
≡ sāmānyam

āgamaḥ 1. "Hinzufügung"
2. "[Glaubwürdige] Mitteilung", "[Autoritative] Überlieferung"
= āptavacanam
= āptaśrutiḥ
= āptāgamaḥ
= āptopadeśaḥ
= śabdaḥ
> pramāṇam

āgamaviruddham [anumānam] "Im Widerspruch zur Überlieferung stehendes [Folgern]"
> nyāyābhāsaḥ

āptaḥ "Glaubwürdig", "Glaubwürdiger"
≡ āgamaḥ 2
≡ āptavacanam
≡ āptaśrutiḥ
≡ āptāgamaḥ
≡ aitihyam
≡ śabdaḥ

āptavacanam "Glaubwürdige Mitteilung"
= āgamaḥ 2
= āptaśrutiḥ
= āptāgamaḥ
= āptopadeśaḥ
= śabdaḥ
> pramāṇam

āptaśrutiḥ "Glaubwürdige Mitteilung", "Glaubwürdiges Vernommenes"
= āgamaḥ 2
= āptavacanam
= āptāgamaḥ
= āptopadeśaḥ
= śabdaḥ
> pramāṇam

āptāgamaḥ "Glaubwürdige Mitteilung"
= āgamaḥ 2
= āptavacanam
= āptaśrutiḥ
= āptopadeśaḥ
= śabdaḥ
> pramāṇam

āptopadeśaḥ "Glaubwürdige Mitteilung", "Mitteilung eines Glaubwürdigen"
= āgamaḥ 2
= āptavacanam
= āptaśrutiḥ
= āptāgamaḥ
= śabdaḥ
> pramāṇam

āvītaḥ "Indirekte Begründung", "Indirekter Nachweis"
= avītaḥ
⊖ vītaḥ
≡ pariśeṣaḥ
≡ anumānam

itaretarāśrayam "Sich gegenseitig Voraussetzen", "Gegenseitige Abhängigkeit"
= anyonyasaṃśrayam
> prasaṅgaḥ

Schlüssel zu den Übersetzungen der Lemmata

Dieser Index enthält sämtliche Übersetzungen der Stichwörter dieses Bandes. Um dem des Sanskrit unkundigen Leser die Benützung des Wörterbuches zu erleichtern, wurden als Suchwörter auch Begriffe aufgenommen, denen in diesem Band kein Sanskritlemma entspricht, die aber der begrifflichen Orientierung dienen können. Die unter den Suchwörtern, wie beispielsweise 'Erkenntnismittel' oder 'Grund einer Niederlage in der Debatte' stehenden deutschen Termini der entsprechenden Unterbegriffe betreffen nur die in diesem Band behandelten Lemmata, ohne eine vollständige Aufzählung darzustellen. Die Suchwörter sind in runder Klammern angeführt. Die übersetzten Termini sind durch Anführungszeichen gekennzeichnet, dahinter ist das Sanskritstichwort und in runder Klammer die Seite angegeben, auf der der entsprechende Artikel beginnt.

"Abgebrochene [Rede]" *aprabaddham [vacanam]* (76)

"Abschweifende [Rede]" *ākulam [vacanam]* (112)

"Anordnung [des Stoffes]" *anukramaḥ* (36)

(Auffassung):
- s. (Lehrsatz)

"Ausfällige Rede" *apavādaḥ* 2 (72)

"Ausführliche Darstellung" *ativyākhyānam* (24)

(Aussage):
- "Einschränkende Aussage" *apavādaḥ* 1 (72)
- "Nicht eindeutig [festgelegte Aussage]" *anekāntaḥ* (65)
- "Sinn machende [Aussage]" *anapārthakam* (31)
- "Wiederholende Aussage" *anuvādaḥ* 1 (61)

"Aussetzen [der Gültigkeit einer Regel]" *apavargaḥ* (71)

"[Autoritative] Überlieferung" *āgamaḥ* 2 (116)

(Beanstandung):
- "[Beanstandendes] Rückfragen, wenn nicht zu beanstanden ist" *ananuyojyasyānuyogaḥ* (30)
- "Nicht-Beanstanden, wenn zu beanstanden ist" *anuyojyasyānanuyogaḥ* (61)
- "Nicht zu Beanstandendes" *ananuyojyam* (30)
- "Rückfrage" *anuyogaḥ* (60)
- "Zu Beanstandendes" *anuyojyam* (60)
- "Zu Erfragendes" *anuyojyam* (60)

"Bedeutungsleere [Rede]" *anarthakam* (31)

(Begründung):
- "Begründung" *apadeśaḥ* (71)
- "[Begründender] Hinweis" *apadeśaḥ* (71)
- "Indirekte Begründung" *avītaḥ* (104), *āvītaḥ* (123)
- "Indirekter Nachweis" *avītaḥ* (104), *āvītaḥ* (123)
- s. auch (Grund)

(Beweis):
  s. (Begründung)
  s. (Beweisglied)
(Beweisglied):
  "[Beweis]glied" *avayavaḥ* (95)
  "Gegebensein der Beweisglieder" *avayavopapattiḥ* (99)
  "Bezugnehmen [auf das zu Beweisende]" *anusaṃdhānam* (65)
(Bezeichnung):
  "Durch Bedeutung bedingte [Bezeichnung]" *arthanibandhanā [saṃjñā]* (84)
(Bezugnahme):
  "Bezugnahme auf Folgendes" *anāgatāvekṣaṇam* (34)
  "Bezugnehmen [auf das zu Beweisende]" *anusaṃdhānam* (65)
  "Bezugnahme auf Vorhergehendes" *atikrāntāvekṣaṇam* (22)
"Billigung" *anumatam* (42)
(Darstellung):
  "Ausführliche Darstellung" *ativyākhyānam* (24)
(Debatte):
  "Unterredung" *anulomasaṃbhāṣā* (61)
  "Nicht-agonale Diskussion" *anulomasaṃbhāṣā* (61)
  s. (Fehler der Rede in der Debatte)
  s. (Fehler in der Debatte)
  s. (Grund einer Niederlage in der Debatte)
  s. (Rechte Beschaffenheit des sprachlichen Ausdrucks in der Debatte)
  s. (Vorzüge der Rede in der Debatte)
(Denken in Zusammenhängen):
  "In Beziehung setzendes Denken des Zusammenhanges" *apekṣāyuktiḥ* (74)
(Diskussion):
  "Nicht-agonale Diskussion" *anulomasaṃbhāṣā* (61)
  "Unterredung" *anulomasaṃbhāṣā* (61)
"Durch Bedeutung bedingte [Bezeichnung]" *arthanibandhanā [saṃjñā]* (84)
"Einbeziehendes Hinweisen" *atideśaḥ* (22)
"Einheit des Zweckes" *arthaikatvam* (94)
"Einschränkende Aussage" *apavādaḥ* 1 (72)
"Einschränkung" *apavargaḥ* (71), *apavādaḥ* 1 (72)
(Einspruch):
  "Zufolge Einschränkens gleich [möglicher Einspruch]" *apakarṣasamaḥ* (69)
  "Zufolge des Nichtentstehens gleich [möglicher Einspruch]" *anutpattisamaḥ* (36)
  "Zufolge des Nichterreichens gleich [möglicher Einspruch]" *aprāptisamaḥ* (77)
  "Zufolge der Nichtwahrnehmung gleich [möglicher Einspruch]" *anupalabdhisamaḥ* (40)
  "Zufolge Vergänglichem gleich [möglicher Einspruch]" *anityasamaḥ* (34)
  "Zufolge des nicht Darzulegenden gleich [möglicher Einspruch]" *avarṇyasamaḥ* (100)
  "Zufolge des Nicht-Grundes gleich [möglicher Einspruch]" *ahetusamaḥ* (109)
  "Zufolge des Nicht-Unterschiedes gleich [möglicher Einspruch]" *aviśeṣasamaḥ* (103)
  "Zufolge einer Implikation gleich [möglicher Einspruch]" *arthāpattisamaḥ* (92)

(Entgegnung):
s. (Einspruch)
"Entscheidung für" *adhyavasāyaḥ* (28)
"Erfassen" *adhyavasāyaḥ* (28)
(Erfragen):
"Zu Erfragendes" *anuyojyam* (60)
"Erhaltenbleiben" *anvayaḥ* 1 (67)
(Erkenntnismittel):
"[Autoritative] Überlieferung" *āgamaḥ* 2 (116)
"Glaubwürdige Mitteilung" *āptavacanam* (120), *āptaśrutiḥ*, *āptāgamaḥ* (121), *āptopadeśaḥ* (123)
"[Glaubwürdige] Mitteilung" *āgamaḥ* 2 (116)
"Implikation" *arthāpattiḥ* (88)
"Nichterkenntnis" *abhāvaḥ* (80)
"Nichtvorhandensein" *abhāvaḥ* (80)
"Nichtwahrnehmung" *anupalabdhiḥ* (37)
"Schlußfolgerung" *anumānam* (43)
"Selbstverständliche Folgerung" *arthāpattiḥ* (88), *arthaprāptiḥ* (85)
"Erklärender Textabschnitt" *arthavādaḥ* (86)
"Erklärung" *arthavādaḥ* (86)
(Erscheinungsform):
"[Zur Gattung gehörige] Erscheinungsform" *ākṛtiḥ* (112)
"Erwartung [einer Ergänzung]" *ākāṅkṣā* (111)
"Fehlen eines Einfalls" *apratibhā* (76)
(Fehler der Rede in der Debatte):
"Bedeutungsleere [Rede]" *anarthakam* (31)
"Keinen Sinn ergebende [Rede]" *apārthakam* (74)
"Zuviel [Vorgebrachtes]" *adhikam* (25)
s. auch (Fehler in der Debatte)
s. auch (Grund einer Niederlage in der Debatte)
(Fehler in der Debatte):
"Abgebrochene [Rede]" *aprabaddham* [*vacanam*] (76)
"Abschweifende [Rede]" *ākulam* [*vacanam*] (112)
"Inkonsistente [Rede]" *asthiram* [*vacanam*] (108)
"Mit nicht Zielführendem verbundene [Rede]" *anarthayuktam* [*vacanam*] (32)
"Nicht maßgerechte [Rede]" *amitam* [*vacanam*] (84)
"Nicht zielführende [Rede]" *anartham* [*vacanam*] (31),
"Unklare [Rede]" *adīptam* [*vacanam*] (25), *apradīptam* [*vacanam*] (76)
"Unverständliche [Rede]" *agamakam* [*vacanam*] (21)
"Zum falschen Zeitpunkt [Vorgebrachtes]" *akālam* [*vacanam*] (21)
s. auch (Fehler der Rede in der Debatte)
s. auch (Grund einer Niederlage in der Debatte)
"Feststehende Lehre eines Problemzusammenhanges" *adhikaraṇasiddhāntaḥ* (27)
"Feststellen" *adhyavasāyaḥ* (28)

(Folge):
s. (Unerwünschte Folge)
(Folgerung):
"Im Widerspruch zur Überlieferung stehendes [Folgern]" *āgamaviruddham [anumānam]* (117)
"Selbstverständliche Folgerung" *arthāpattiḥ* (88), *arthaprāptiḥ* (85)
"Schlußfolgerung" *anumānam* (43)
"Förderliche Rede" *anuvādaḥ* 2 (61)
"Gebilligtes" *anumatam* (42)
(Geforderte Vorzüge eines Lehrwerkes):
"Anordnung [des Stoffes]" *anukramaḥ* (36)
"Gegebensein der Beweisglieder" *avayavopapattiḥ* (99)
"Vollständigkeit" *anyūnatā* (66)
s. auch (Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke)
"Gegebensein der Beweisglieder" *avayavopapattiḥ* (99)
"Gemeinsames Vorkommen [von Grund und Folge]" *anvayaḥ* 2 (67)
"Getrennt-nicht-Vorkommen" *avyabhicāraḥ* (105)
"Glaubwürdig" *āptaḥ* (118)
"Glaubwürdiger" *āptaḥ* (118)
"Glaubwürdige Mitteilung" *āptavacanam* (120), *āptaśrutiḥ*, *āptāgamaḥ* (121), *āptopadeśaḥ* (123)
"[Glaubwürdige] Mitteilung" *āgamaḥ* 2 (116)
"Glaubwürdiges Vernommenes" *āptaśrutiḥ* (121)
(Grund):
"[Begründender] Hinweis" *apadeśaḥ* (71)
"Begründung" *apadeśaḥ* (71)
"Nicht eindeutiger [Grund]" *anaikāntikaḥ [hetuḥ]* (65)
"Nichtgegebener [Grund]" *asan [apadeśaḥ]* (108)
"Nicht-Grund" *anapadeśaḥ* (30), *ahetuḥ* (108)
"Scheingrund" *anapadeśaḥ* (30)
(Grund einer Niederlage in der Debatte):
"[Beanstandendes] Rückfragen, wenn nicht zu beanstanden ist" *ananuyojyasyānuyogaḥ* (30)
"Bedeutungsleere [Rede]" *anarthakam* (31)
"Fehlen eines Einfalls" *apratibhā* (76)
"Keinen Sinn ergebende [Rede]" *apārthakam* (74)
"Nicht [durchgehaltener] Lehrsatz" *apasiddhāntaḥ* (73)
"Nicht-Grund" *anapadeśaḥ* (30), *ahetuḥ* (108)
"Nichtverstehen" *ajñānam* (21), *aparijñānam* (71), *avijñānam* (102)
"Nicht-Wiederholen-Können" *ananubhāṣaṇam* (29)
"Nicht zeitgerecht [Vorgebrachtes]" *aprāptakālam* (77)
"Scheingrund" *anapadeśaḥ* (30)
"Unverständliches" *avijñātārtham* (101)
"[Vorbringen von] Anderem" *arthāntaram* (88)
"Zu spät [Vorgebrachtes]" *atītakālam* (24)
"Zustimmung" *abhyanujñā* (82)

"Zuviel [Vorgebrachtes]" *adhikam* (25)
s. auch (Fehler der Rede in der Debatte)
s. auch (Fehler in der Debatte)
(Hinweis):
"[Begründender] Hinweis" *apadeśaḥ* (71)
"Einbeziehendes Hinweisen" *atideśaḥ* (22)
"Hinzufügung" *āgamaḥ* 1 (116)
"Implikation" *arthāpattiḥ* (88)
"Indirekte Begründung" *avītaḥ* (104), *āvītaḥ* (123)
"Indirekter Nachweis" *avītaḥ* (104), *āvītaḥ* (123)
"Inkonsistente [Rede]" *asthiram* [*vacanam*] (108)
"Keinen Sinn ergebende [Rede]" *apārthakam* (74)
(Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke):
"Ausführliche Darstellung" *ativyākhyānam* (24)
"Aussetzen [der Gültigkeit einer Regel]" *apavargaḥ* (71)
"[Begründender] Hinweis" *apadeśaḥ* (71)
"Bezugnahme auf Folgendes" *anāgatāvekṣaṇam* (34)
"Bezugnahme auf Vorhergehendes" *atikrāntāvekṣaṇam* (22)
"Billigung" *anumatam* (42)
"Einbeziehendes Hinweisen" *atideśaḥ* (22)
"Einschränkende Aussage" *apavādaḥ* 1 (72)
"Einschränkung" *apavādaḥ* 1 (72), *apavargaḥ* (71)
"Gebilligtes" *anumatam* (42)
"Implikation" *arthāpattiḥ* (88)
"Nicht als einzige [anerkannte Meinung]" *anekāntaḥ* (65)
"Nicht eindeutig [festgelegte Aussage]" *anekāntaḥ* (65)
"Selbstverständliche Folgerung" *arthāpattiḥ* (88)
"Thema" *adhikaraṇam* (26)
(Lehre):
s. (Lehrsatz)
(Lehrsatz):
"Als Annahme vorausgesetzter Lehrsatz" *abhyupagamasiddhāntaḥ* (82)
"Feststehende Lehre eines Problemzusammenhanges" *adhikaraṇasiddhāntaḥ* (27)
"Nicht [durchgehaltener] Lehrsatz" *apasiddhāntaḥ* (73)
"Nicht als einzige [anerkannte Meinung]" *anekāntaḥ* (65)
(Lehrwerk):
s. (Geforderte Vorzüge eines Lehrwerkes)
s. (Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke)
(Logischer Nexus):
"Gemeinsames Vorkommen [von Grund und Folge]" *anvayaḥ* 2 (67)
"Getrennt-nicht-Vorkommen" *avyabhicāraḥ* (105)
"Nicht-Fehlgehen" *avyabhicāraḥ* (105)
"Nicht fehlgehend" *avyabhicārī* (106)
"Nicht-ohne-Vorkommen" *avinābhāvaḥ* (102)

"Mit Bedeutung verbundenes [Reden]" *arthayuktam* [*vacanam*] (86)
"Mit Bedeutung versehenes [Reden]" *arthavat* (86)
"Mit nicht Zielführendem verbundene [Rede]" *anarthayuktam* [*vacanam*] (32)
"Mitteilung eines Glaubwürdigen" *āptopadeśaḥ* (123)
"Nachprüfen" *anvīkṣā* (68)
(Nachweis):
    s. (Begründung)
"Nicht abschweifende [Rede]" *anākulam* [*vacanam*] (33)
"Nicht-agonale Diskussion" *anulomasaṃbhāṣā* (61)
"Nicht als einzige [anerkannte Meinung]" *anekāntaḥ* (65)
"Nicht-Beanstanden, wenn zu Beanstanden ist" *anuyojyasyānanuyogaḥ* (61)
"Nicht [durchgehaltener] Lehrsatz" *apasiddhāntaḥ* (73)
"Nicht eindeutiger [Grund]" *anaikāntikaḥ* [*hetuḥ*] (65)
"Nicht eindeutig [festgelegte Aussage]" *anekāntaḥ* (65)
"Nichterkenntnis" *abhāvaḥ* (80)
"Nicht-Fehlgehen" *avyabhicāraḥ* (105)
"Nicht fehlgehend" *avyabhicārī* (106)
"Nichtgegebener [Grund]" *asan* [*apadeśaḥ*] (108)
"Nicht-Grund" *anapadeśaḥ* (30), *ahetuḥ* (108)
"Nicht im Widerspruch stehende [Rede]" *aviruddham* (103)
"Nicht maßgerechte [Rede]" *amitam* [*vacanam*] (84)
"Nicht-ohne-Vorkommen" *avinābhāvaḥ* (102)
"Nichtverstehen" *ajñānam* (21), *aparijñānam* (71), *avijñānam* (102)
"Nichtvorhandensein" *abhāvaḥ* (80)
"Nichtwahrnehmung" *anupalabdhiḥ* (37)
"Nicht-Wiederholen-Können" *ananubhāṣaṇam* (29)
"Nicht zeitgerecht [Vorgebrachtes]" *aprāptakālam* (77)
"Nicht zielführende [Rede]" *anartham* [*vacanam*] (31),
"Nicht zu Beanstandendes" *ananuyojyam* (30)
"Nicht-zum-Stillstand-Kommen" *anavasthā* (32), *avyavasthā* (107)
"Nicht zuviel [Vorgebrachtes]" *anadhikam* (29)
"Nicht zuwenig [Vorgebrachtes]" *anyūnam* (66)
(Rechte Beschaffenheit des sprachlichen Ausdruckes in der Debatte):
    "Mit Bedeutung verbundenes [Reden]" *arthayuktam* [*vacanam*] (86)
    "Nicht abschweifende [Rede]" *anākulam* [*vacanam*] (33)
    "Von Leidenschaft freie [Rede]" *asaṃrabdham* [*vacanam*] (107)
    s. auch (Vorzüge der Rede in der Debatte)
(Rede):
    "Abgebrochene [Rede]" *aprabaddham* [*vacanam*] (76)
    "Abschweifende [Rede]" *ākulam* [*vacanam*] (112)
    "Ausfällige Rede" *apavādaḥ* 2 (72)
    "Bedeutungsleere [Rede]" *anarthakam* (31)
    "Förderliche Rede" *anuvādaḥ* 2 (61)
    "Inkonsistente [Rede]" *asthiram* [*vacanam*] (108)

"Keinen Sinn ergebende [Rede]" *apārthakam* (74)
"Mit Bedeutung verbundenes [Reden]" *arthayuktam* [*vacanam*] (86)
"Mit Bedeutung versehenes [Reden]" *arthavat* (86)
"Mit nicht Zielführendem verbundene [Rede]" *anarthayuktam* [*vacanam*] (32)
"Nicht abschweifende [Rede]" *anākulam* [*vacanam*] (33)
"Nicht im Widerspruch stehende [Rede]" *aviruddham* (103)
"Nicht maßgerechte [Rede]" *amitam* [*vacanam*] (84)
"Nicht zielführende [Rede]" *anartham* [*vacanam*] (31),
"Unklare [Rede]" *adīptam* [*vacanam*] (25), *apradīptam* [*vacanam*] (76)
"Unterweisende Rede" *avavādaḥ* (101)
"Unverständliche [Rede]" *agamakam* [*vacanam*] (21)
"Von Leidenschaft freie [Rede]" *asaṃrabdham* [*vacanam*] (107)
"[Vorbringen von] Anderem" *arthāntaram* (88)
"Zur Sache [Reden]" *adhigatapadārtham* (28)
s. auch (Vorgebrachtes)
"Regressus in infinitum" *anavasthā* (32)
"Rückfrage" *anuyogaḥ* (60)
"[Beanstandendes] Rückfragen, wenn nicht zu beanstanden ist" *ananuyojyasyānuyogaḥ* (30)
s. auch (Beanstandung)
"Sachliche Wiederholung" *arthapunaruktam* (84)
"Scheingrund" *anapadeśaḥ* (30)
s. auch (Begründung)
s. auch (Grund)
"Schlußfolgerung" *anumānam* (43)
"Selbstverständliche Folgerung" *arthāpattiḥ* (88), *arthaprāptiḥ* (85)
"Sich gegenseitig Voraussetzen" *anyonyasaṃśrayam* (66)
"Sich gegenseitig Voraussetzen" *itaretarāśrayam* (125)
"Sinn machende [Aussage]" *anapārthakam* (31)
(Textgenera):
"Erklärender Textabschnitt" *arthavādaḥ* (86)
"Wiederholende Aussage" *anuvādaḥ* 1 (61)
"Thema" *adhikaraṇam* (26)
"[Typologische] Gestalt *ākṛtiḥ* (112)
(Überlieferung):
"[Autoritative] Überlieferung" *āgamaḥ* 2 (116)
"Im Widerspruch zur Überlieferung stehendes [Folgern]" *āgamaviruddham* [*anumānam*] (117)
(Unerwünschte Folge):
"Nicht-zum-Stillstand-Kommen" *anavasthā* (32), *avyavasthā* (107)
"Sich gegenseitig Voraussetzen" *anyonyasaṃśrayam* (66)
"Sich gegenseitig Voraussetzen" *itaretarāśrayam* (125)
"Regressus in infinitum" *anavasthā* (32)
"Unklare [Rede]" *adīptam* [*vacanam*] (25), *apradīptam* [*vacanam*] (76)
"Unterredung" *anulomasaṃbhāṣā* (61)

(Untersuchen):
"Nachprüfen" *anvīkṣā* (68)
"Unterweisende Rede" *avavādaḥ* (101)
"Unverständliche [Rede]" *agamakam [vacanam]* (21)
"Unverständliches" *avijñātārtham* (101)
"Vollständigkeit" *anyūnatā* (66)
"Von Leidenschaft freie [Rede]" *asaṃrabdham [vacanam]* (107
"[Vorbringen von] Anderem" *arthāntaram* (88)
(Vorgebrachtes):
"Nicht zeitgerecht [Vorgebrachtes]" *aprāptakālam* (77)
"Nicht zuviel [Vorgebrachtes]" *anadhikam* (29)
"Nicht zuwenig [Vorgebrachtes]" *anyūnam* (66)
"Zum falschen Zeitpunkt [Vorgebrachtes]" *akālam [vacanam]* (21)
"Zu spät [Vorgebrachtes]" *atītakālam* (24)
"Zuviel [Vorgebrachtes]" *adhikam* (25)
s. auch (Rede)
(Vorzüge der Rede in der Debatte):
"Mit Bedeutung versehenes [Reden]" *arthavat* (86)
"Nicht im Widerspruch stehende [Rede]" *aviruddham* (103)
"Nicht zuviel [Vorgebrachtes]" *anadhikam* (29)
"Nicht zuwenig [Vorgebrachtes]" *anyūnam* (66)
"Sinn machende [Aussage]" *anapārthakam* (31)
"Zur Sache [Reden]" *adhigatapadārtham* (28)
s. auch (Rechte Beschaffenheit des sprachlichen Ausdruckes in der Debatte)
"Wiederholende Aussage" *anuvādaḥ* 1 (61)
(Wiederholung):
"Sachliche Wiederholung" *arthapunaruktam* (84)
"Wiederholende Aussage" *anuvādaḥ* 1 (61)
(Wissenschaftliche Darstellung):
s. (Geforderte Vorzüge eines Lehrwerkes)
s. (Kompositionselemente wissenschaftlicher Werke)
"Zu Beanstandendes" *anuyojyam* (60)
"Zu Erfragendes" *anuyojyam* (60)
"Zum falschen Zeitpunkt [Vorgebrachtes]" *akālam [vacanam]* (21)
"Zur Sache [Reden]" *adhigatapadārtham* (28)
(Zurückweisung):
s. (Einspruch)
"Zu spät [Vorgebrachtes]" *atītakālam* (24)
"Zu viel [Vorgebrachtes]" *adhikam* (25)
"Zustimmung" *abhyanujñā* (82)

Historische Zuordnung von Werken und Autoren

Diese nach lateinischem Alphabet geordnete Liste der Autoren und Werke gibt die ungefähren Lebensdaten bzw. die Entstehungszeit von Werken an, um zumindest approximativ eine historische Einordnung des Textmaterials zu ermöglichen. Bei Werken der Anonymliteratur, die teilweise aus mehreren Jahrhunderten stammen, wurde die Zeit der wahrscheinlichen Endredaktion angegeben. Hinter den Werktiteln sind in runder Klammer die im Wörterbuch verwendeteten Abkürzungen angegeben.

Abhidharmasamuccaya (AS)	s. Asaṅga
Abhidharmasamuccayabhāṣya (ASBh)	7. Jh. n. Chr. (?)
Āpastambaśrautasūtra (ĀpŚSū)	vor 300 v. Chr.
Arthaśāstra (AŚ)	s. Kauṭilīyārthaśāstra
Aruṇadatta	ca. 12. Jh. n. Chr.
Asaṅga	4. Jh. n. Chr.
Aṣṭādhyāyī (Pāṇ)	s. Pāṇini
Aṣṭāṅgahṛdaya (AAH)	s. Vāgbhaṭa
Aṣṭāṅgasaṃgraha (AAS)	s. Vāgbhaṭa
Aṣṭāṅgasaṃgrahavyākhyā	s. Indu
Āyurvedadīpikā (ĀDī)	s. Cakrapāṇidatta
Bhavadāsa	1. Hälfte d. 5. Jh. n. Chr.
Baudhāyanaśrautasūtra (BaudhŚSū)	vor 500 v. Chr.
Bhadrabāhu	um 400 n. Chr.
Bhartṛhari	5. Jh. n. Chr.
Bodhisattvabhūmi (BoBhū)	um 300 n. Chr.
Cakrapāṇidatta	11. Jh. n. Chr.
Candramati	um 500 n. Chr.
Candrānanda	um 700 n. Chr. (?)
Carakasaṃhitā (CarS)	200 - 900 n. Chr.
Ḍalhaṇa	12. Jh. n. Chr.
Daśavaikālikaniryukti (DVN)	s. Bhadrabāhu
Dignāga	ca. 480 - 540 n. Chr.
Gautamadharmasūtra (GDhSū)	jedenfalls v. Chr.
Hiraṇyakeśiśrautasūtra (HirŚSū)	vor 300 v. Chr.
Indu	ca. 10. Jh. n. Chr.
Induvyākhyā	s. Indu
Īśvarakṛṣṇa	um 400 n. Chr.
Jayantabhaṭṭa	9. Jh. n. Chr.
Kātyāyana	3. Jh. v. Chr.
Kātyāyanaśrautasūtra (KātyŚSū)	3. Jh. v. Chr.
Kātyāyanavārttika (KātyV)	s. Kātyāyana
Kauṇḍinya	um 600 n. Chr.
Kauṭilīyārthaśāstra (AŚ)	vor 400 n. Chr.
Madhyāntavibhāga (MAV)	s. Maitreyanātha
Madhyāntavibhāgabhāṣya (MAVBh)	s. Vasubandhu
Mahābhāṣyadīpikā (MBhDīp)	s. Bhartṛhari
Mahāyānasūtrālaṅkāra (MSūA)	s. Maitreyanātha
Maitreyanātha	um 300 n. Chr.

Manusmṛti (Manu)	vor 100 n. Chr.
Mīmāṃsāsūtra (MīmSū)	vor 100 n. Chr. (?)
Nāgārjuna	um 200 n. Chr.
Nāgojībhaṭṭa	18. Jh. n. Chr.
Nibandhasaṃgraha (NiS)	s. Ḍalhaṇa
Nyāyabhāṣya (NBh)	s. Pakṣilasvāmin
Nyāyāgamānusāriṇī (NĀA)	s. Siṃhasūri
Nyāyamañjarī (NM)	s. Jayantabhaṭṭa
Nyāyasūtra (NSū)	um 200 n. Chr.
Nyāyavārttika (NV)	s. Uddyotakara
Nyāyavārttikatātparyaṭīkā (NVTṬ)	s. Vācaspati
Padārthadharmasaṃgraha (PDhS)	s. Praśastapāda
Pakṣilasvāmin	1. Hälfte d. 5. Jh. n. Chr.
Pañcārthabhāṣya (PABh)	s. Kauṇḍinya
Pāṇini	um 500 v. Chr. (?)
Paribhāṣenduśekhara (PIŚ)	s. Nāgojībhaṭṭa
Patañjali	2. Jh. v. Chr.
Praśastapāda	1. Hälfte d. 6. Jh. n. Chr.
Ratnaṭīkā (RṬ)	10. Jh. n. Chr.
Śabara	um 500 n. Chr.
Śābarabhāṣya (ŚBh)	s. Śabara
Sāṃkhyakārikā (SK)	s. Īśvarakṛṣṇa
Śaṅkara	8. Jh. n. Chr.
Sarvāṅgasundarī (SASund)	s. Aruṇadatta
Siṃhasūri	um 700 n. Chr
Śrāvakabhūmi (ŚrBhū)	um 300 n. Chr.
Śrutamayībhūmi (ŚruBhū)	um 300 n. Chr.
Suśrutasaṃhitā (SuS)	ca. 6. Jh. n. Chr.
Taittirīyāraṇyaka (TaittĀ)	um 500 v. Chr. (?)
Taittirīyasaṃhitā (TaittS)	vor 500 v. Chr.
Tantrayuktivicāra (TYVic)	nach 1200 n. Chr.
Tarkaśāstra (TŚ)	vor 500 n. Chr.
Uddyotakara	2. Hälfte d. 6. Jh. n. Chr.
*Upāyahṛdaya (UH)	um 300 n. Chr.
Vācaspati	9. Jh. n. Chr.
Vādavidhi	s. Vasubandhu
Vāgbhaṭa	ca. 7. Jh. n. Chr.
Vaiśeṣikasūtra (VSū)	um 200 n. Chr.
Vaiśeṣikasūtravṛtti (VSūVṛ)	s. Candrānanda
Vākyapadīya (VP)	s. Bhartṛhari
Vasubandhu	5. Jh. n. Chr.
Vigrahavyāvartanī (ViVy)	s. Nāgārjuna
Viṣṇudharmottarapurāṇa (VDhP)	ca. 5. Jh. n. Chr.
Vṛṣagaṇa	um 300 n. Chr.
Vṛttikāra des Candrānanda	um 500 n. Chr. (?)
Vṛttikāra des Śabara	2. Hälfte d. 5. Jh. n. Chr.
Vyākaraṇamahābhāṣya (VyMBh)	s. Patañjali
Vyāsa	um 500 n. Chr.
Yogabhāṣya (YBh)	s. Vyāsa
Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa (YBhVi)	s. Śaṅkara
Yuktidīpikā (YD)	um 600 n. Chr.